

Schweizerische Theologische Umschau

Nr. 4 29. Jahrgang Bern, Dezember 1959

Herausgegeben vom Verein zur Herausgabe des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern. Erscheint vier- bis fünfmal jährlich.

Schriftleiter: P.-D. Dr. Max Huber, Pfarrer, Zürich

Redaktionskommission: P.-D. Dr. W. Bernet, Volketswil (ZH); Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. Dr. V. Hasler, Goldach (SG); Pfr. E. Joß, Basel; P.-D. Dr. U. Neuenschwander, Olten; Pfr. Dr. M. Schoch, Fehraltorf (ZH); Pfr. W. Schwarz, Langenthal.

Inhalt

Manfred Mezger. Die Sprache der Predigt	106
Victor Hasler. Christusglaube und liberale Forschung	122
Heinz Dressel. Glaube, Historie und Geschichte	128
Max Frischknecht. Soziologie als Mittel kirchlicher Selbstbesinnung .	137
Karl Zimmermann. Pfarrerin – eine kirchliche Notwendigkeit!	150
Bücherschau	151
Korrektur	152

Die Sprache der Predigt¹

Von Manfred Mezger, Mainz

I. Predigt als Sprache

Wenn wir sagen «Sprache der Predigt», so ordnen wir die Sprache der Predigt zu. Sie dient der Predigt; sie verhilft ihr zum Leben; sie ist die Weise, in welcher die Predigt zu Wort kommt. So wäre also die Predigt der Sprache voraus? Es wäre schon vorher da, was wir mittels der Sprache, der sogenannten Predigtsprache, sagen und mitteilen wollen? Das mag zutreffen, denn normalerweise ist — wie man so sagt — das zu Predigende, der Text, vor der Predigt da. Wir sagen, er sei uns gegeben. Aber was ist denn der Text? Ist er nicht selber Predigt? War er nicht, ehe er niedergeschrieben wurde, Predigt? Und will er anders verstanden sein denn als Predigt? Was kann das aber anderes heißen als dies: Der Text will zur Sprache kommen! Nur als ein zur Sprache kommender wird er je wieder das, was er immer war: Predigt. Die Predigt hätte dann, wenigstens zeitlich, kein Voraus vor der Sprache, weil sie ohne Sprache überhaupt nicht predigen kann. Mittels der Sprache jedoch kann und tut sie es. Wie sollte sie das können, wenn nicht schon Sprache wäre? Wer ist nun wem voraus? Hat sich das Thema «Sprache der Predigt» nicht verändert in den Vorgang «Predigt als Sprache»? In der Tat. Und darauf kommt es uns an.

Die Sprache ist also nicht bloß Werkzeug der Mitteilung, so wenig sie — wie leider oft genug im Alltag — bloßes Verständigungsvehikel ist. Wäre sie nur dies oder vorwiegend dies, so wäre sie nichts weiter als ein Buchstaben-, Silben- oder Vokabelarsenal, aus dem man sich nach Geschmack herausgreift, was einem zum Mosaik des Satzbildes oder Satzgebildes brauchbar erscheint. Wir müssen, im Gegensatz dazu, gerade umgekehrt sagen: Die Verkündigung ist ganz und gar Sprache. Sie geschieht als gesagtes, gesprochenes, zugesprochenes und insofern beständig neu zu erweckendes Wort. Was Verkündigung heißt und ist, ist überhaupt nicht sachgemäß ausdrückbar, es sei denn, man meine damit Sprache. Das Beispiel für das hiemit Gemeinte gibt uns das Kind in seinem Verhalten gegenüber einer (nämlich: seiner) «Geschichte». Gemeint ist die Erzählgeschichte, die dem Kind als fertige, geschriebene, gedruckte nicht zugänglich ist. Sie muß gesagt werden; immer wieder. So nur ist sie für das Kind da. So nur «geschieht» sie. So nur bewirkt sie bei ihm das volle Maß der alles durchdringenden Betroffenheit. Wäre es für uns, die sogenannten Erwachsenen, angesichts der Biblischen Geschichte anders? Muß sie nicht gleicherweise gesagt werden, um jetzt zu geschehen? Sie «ist» ja nicht vorweg, im luftleeren Raum tradierter Fertigware, mag sie überliefert, fixiert, ediert und gedruckt sein, so lange und so

¹ Vortrag beim Außerordentlichen Homiletischen Seminar der evang.-theol. Fakultät der Universität Mainz, 6. bis 11. April 1959. Veranstaltet in Gemeinschaft mit Prof. D. Ernst Fuchs, Berlin, und Dozent Dr. Walter Bernet, Zürich (Veränderte Fassung).

gut sie immer will. Sie «ist» als jetzt Gesagtes, Weitergesagtes lebendig und bedeutsam; und abgesehen davon ist sie ein Stück Literatur. Wobei es sinnlos wäre einzuwenden: sie sei doch für uns, im Unterschied zum leseunkundigen Kind, immerhin auch lesbar? Was soll das heißen? Die Biblische Geschichte ist für uns freilich auch lesbar. Eben darin aber *spricht* sie zu uns. Und etwas anderes als Sprache will sie nicht sein, selbst da, wo sie Bericht und «fertige» Überlieferung ist. Denn sie hat, als Geschichte Gottes mit uns, ihr Wesen im Wort; nirgends anders. Und sie ist im Wort, im Sagen, anzutreffen; nicht anderswie oder anderswo. Predigt als in die Welt hineingerufenes Wort ist also da, wo der Ruf geschieht; nicht nur in naher Nachbarschaft zur Sprache, sondern als Vorgang, im Ereignis der Sprache selber. Wäre die Predigt nicht dieser sprachlebendige Vorgang, so wäre sie ohne Bedeutung. Formal gerade noch Referat; sie bliebe aber in einer gespenstischen Lautlosigkeit des reinen Selbstzwecks. Sie hätte vergessen, daß die Geschichte Gottes mit uns im Wort beginnt und daß Wort, Tat und Sache (laut hebräischem Sprachgebrauch) bei ihm unzertrennt eines sind. Gottes Rede ist kein Werk seiner Schöpfung, sondern Gottes Schöpfung ist ein Werk seiner Rede; einer anderen Rede freilich, als wir sie gewöhnlich im Munde führen. Dennoch kann unsere Sprache seine Rede bei uns bewahrheiten, sobald und sooft die Einschmelzung des Ewigen ins Zeitliche gelingt.

Die Predigt spricht, oder sie ist stumm. Es gibt viel geräuschvolle Predigt, vokalisiertes Gerede, das völlig stumm ist. Hiebei ist nun allerdings zu beachten, daß Sprache und Predigt nicht in verbotener Weise identifiziert werden. Wir identifizieren ja auch nicht verbotenerweise Prediger und Predigt. Wir unterscheiden beides, aber wir zertrennen es nicht. Wir sind bei der Frage nach der Sprache der Predigt näher bei der Einheit als bei der Unterscheidung. Und die herkömmlichen Begriffe von Schale und Kern, Form und Inhalt, Gehalt und Gestalt lassen wir hier außer Betracht. Sie sind unbrauchbar für das, was wir hier erkennen wollen.

Die herkömmliche Lehre von der Predigt verweist die Sprache der Predigt ins Kapitel der «formalen Homiletik». Das brauchte an sich nicht falsch zu sein und könnte, sogar bei der Erörterung scheinbar rein «formaler Probleme», tief ins Grundsätzliche vorstoßen, gleichsam alles zuvor Erörterte noch einmal in die Sprache einbegreifend. Und sofern bei solchem Verfahren begriffen würde, daß es sich um folgenschwere Sach-Aussagen handelt — «denn was außen, das ist innen!» —, wäre es auch beim Kapitel von der «formalen Homiletik» für nichts zu spät. Aber die Beispiele, die für diese Art des Vorgehens vorhanden und nachprüfbar sind, zeigen warnend, daß das bei der «prinzipiellen Homiletik» Versäumte gar nicht oder nur schwer nachgeholt werden kann. Meist bleibt dann nicht viel mehr als ein Kapitel formaler Rhetorik. Etwas auch nicht zu Verachtendes. Aber wie könnte es mit dem Anspruch, selbständiges Thema zu sein, in etwaiger sachlicher Priorität an die erste Stelle rücken?

Die Meinung, man könne die Predigt als Sprache im Kapitel der formalen Homiletik abhandeln, beruht auf einem zwiefachen Irrtum. Einmal insofern, als man den sogenannten «Inhalt» der Verkündigung vom Vorgang des Verkündigens glaubt trennen zu dürfen, wobei man den «Inhalt»

der Verkündigung als gelagerte Ware voraussetzt. So, als handle es sich um Wein im Faß, stets vorrätig, sofern der Prediger nur genügend weit den Hahn aufdreht und die Hörer mit dem Eimer zur Hand sind. Der Prediger ist dann also Schankwirt. Sodann insofern, als man die Sprache rein technisch versteht, als die das vorweg Geprägte — nämlich lehrhafte Leitsätze — auf Laute und Silben zieht, was sich mittels der bekannten, physikalisch-physiologischen Vorgänge ohnehin von selber versteht. Der Prediger ist dann Schalldose, die die dogmatische Schallplatte — mit individueller Lauteinstellung — zum Tönen bringt. Beide, leider zutreffenden Bilder sind, bald mehr, bald weniger, der genaue Ausdruck für das, was von der Predigt als Sprache gedacht wird. Wäre es wahr, wäre es richtig, wie könnte dann der Glaube (bei Paulus) seinen Ursprung im Hören haben? Er hätte ihn dann viel eher im Lesen. Und das ist tatsächlich auch die deutlich ausgesprochene Meinung des gewöhnlichen Redens von der Predigt: Man nimmt durch die Predigt von etwas «Notiz», was man ebensogut oder besser lesen könnte, sofern man dazu Zeit und Laune hätte. Denn der «Inhalt», der ewiggleiche, ist ja vorweg schon fertig. Das Sagen ist nur das Herauswerfen gestanzter, frommer Etiketten. Die lange verbreitete, freilich im Ursprung anders gemeinte These, der Prediger habe gar nichts zu tun, als das Wort der Schrift «einfach nachzusagen» (als ob das «so einfach» wäre!), hat zu einer geistlichen Automatisierung, Schematisierung, Uniformierung und Normierung der Predigt geführt, wie sie perfekter nicht zu denken ist. Man weiß beim dritten Satz schon, daß nichts passieren kann. Man weiß sogar, wie der letzte Satz lauten wird — weil er nämlich gar nicht anders lauten *kann*. Man kommt auch im Grund in überhaupt keine Schwierigkeiten mehr hinein — man muß nur wissen, «wie man's macht», dann kann man prächtige Scheingefechte führen, erregende Pseudoanfechtungen markieren und wie der psychologisch geschulte Regisseur die horrendesten Konflikte am Fädlein führen. Nur keine Sorge: Die Leichen stehen alle wieder auf. «So ist es denn eine Komödie», sagt Gryphius. Und wer sich die Mühe macht, oder wer — wie der berufsmäßige «praktische Theologe» — das Vergnügen hat, gedruckte Predigten der angeblich doch in ihrem Konfessionsstand so stark verschiedenen, ja sich sogar gelegentlich reizvoll befehdenden Landeskirchenpastoren zu vergleichen, der kann von Nord nach Süd, von Ost nach West nicht den geringsten Sach- oder Lehrunterschied feststellen: so vollkommen hat die allgemein-christliche, maßvoll-neuorthodoxe Straßenwalze der landeskirchlichen Normaltheologie gearbeitet. Mit dem nötigen Asphalt bestrichen, nämlich der Liturgie, vermag uns diese Straße eine ruhige Fahrt in die Zukunft nicht nur zu gewähren, sondern sogar zu versprechen. Der Hörer hat das etwas früher gemerkt, daß er auf seine Fragen keine Antwort bekommt, weil er ja auf alle Fragen immer die gleiche Antwort bekommt; und er tröstet sich damit: sobald er durch die Kirchentür hindurchgeschritten sei, müsse das wohl so sein. Selbst die Predigt der römischen Kirche, trotz aller zeitgemäßen Neubelebung, erschöpft sich im allgemeinen, wenn auch mit etwas anderer Intonation, in der Prägung moralgetränkter, gebrauchsfertiger Lebensanweisungen; und wenn man nicht da und dort einen Heiligennamen oder ein besonderes Fest des römischen Kirchenjahres erwähnen hörte, so könnte man — zumal bei den Rundfunkpredigten — sogar die beiden gro-

Ben christlichen Kirchen nicht mehr voneinander unterscheiden². Die formale Homiletik kann sich keinen besseren Zustand wünschen, die fromme Rechtgläubigkeit keinen eindeutigeren Sieg, die Leitung der Kirche keine zahmeren Untertanen. In Wahrheit heißt das alles zusammen: daß die Predigt unter solchen Aspekten nichts zu sagen hat, weil sie weder «anspricht» noch «zuspricht». Es ist einfach vergessen worden, daß uns «durch Sprache Wirklichkeit erschlossen und ein ungeheurer Reichtum überliefert ist, aus dem unser Reden schöpft. Durch Sprache ist uns der Raum aufgetan, durch den das Wortgeschehen ermöglicht und bestimmt ist³.» Allerdings — und das meint ja wohl dieses Wort — als ein Geschehen des Offenbarungswortes, und zwar nicht bloß *in*, sondern *als* Menschenwort. Und sonst als gar nichts.

Wir müssen zur Verdeutlichung hier die Gegenposition namhaft machen: Da wird die Predigt bzw. die Verkündigung anders verstanden; nicht als Sprache, ja überhaupt nicht gerne als Wort, vielmehr als sakrale Handlung, als Geste, Zeremonie, Bild, Kult, Musik. Man hört da, dies alles sage mehr und spreche besser «an» als die Sprache der Predigt. Trifft das zu? Können wir die Sprache als ein «Sagen der Botschaft mit Worten» auswechseln gegen etwas anderes, gegen Formen des Ausdrucks oder der Mitteilung, die «mehr sagen» oder «für sich selbst sprechen»? Nun, so einfach geht das nicht; denn was wäre die Sprache dieser Dinge, Handlungen oder Künste? Müßte das nicht wiederum zuerst — gesagt werden? Die Predigt kann nicht nach Belieben ihre Kommunion mit der Sprache aufkündigen, ohne selber aufzuhören, Predigt zu sein. Sie kann nicht wählen, worin sie lebendig werden will, denn die Sprache ist ihr organisches Element. «Und wenn wir mit Menschen- und mit Engelzungen psalmodieren und Sonntag für Sonntag das Sakrament feiern — die Predigt bildet dennoch das Zentrum des Gottesdienstes, ja das Zentrum des ganzen kirchlichen Lebens überhaupt. Wenn dieses Zentrum in Ordnung ist, dann ist auch alles übrige in der Kirche in Ordnung. Stimmt aber hier im Zentrum etwas nicht, so wird man auch in allem übrigen unsicher... Darum: Trachtet am ersten nach der Predigt, so wird euch alles andere zufallen⁴!»

Es ist also eine törichte Frage, was eigentlich über die Hermeneutiker für ein wunderliches Fieber gekommen sei, daß sie die Mode der Sprachbesinnung aufbrächten. Vielleicht könnten die, die solche Fragen stellen, sich einmal beim Neuen Testament erkundigen, das mit dieser «Mode» schon etwas früher begonnen hat⁵; nicht zu reden von der Philologie und Philosophie, die die hermeneutischen Fragen in ihrer prinzipiellen Bedeutung

² Vgl. dazu: «Römisch-katholische Stimmen zur gegenwärtigen Aufgabe und Problematik der christlichen Predigt» von W. Jannasch, Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 9. Jahrgang, Nr. 6, Nov./Dez. 1958, Seiten 101 bis 105. Dort ist «von einer Sprache der Unwirklichkeit» die Rede, die die Predigt ihrer Wirkungsmöglichkeit beraube.

³ G. Ebeling, «Das Wesen des christlichen Glaubens» (Tübingen 1959), Seite 252.

⁴ H. Zahrnt, «Die faule Predigt», in «Kritik an der Kirche» (1958), Seite 175.

⁵ E. Fuchs, «Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen», in «Zum hermeneutischen Problem in der Theologie» (Tübingen 1959), Seite 281 ff.

erkennen⁶. Es ist naive Replik, zu sagen, sprechen könne der Mensch ohnehin; man besinne sich ja auch nicht darüber, daß er seine Füße bewegen oder atmen könne. Man fasse das auch nicht in eine Bewegungslehre. Das ist wahr. Aber Füße und Atem stiften auch keine Gemeinschaft. Gott hätte alles mögliche werden können, wenn er gewollt hätte. Er ist aber Wort geworden; nicht Vokabel, sondern Sprache in Jesus Christus. Und es sollte nicht als wunderbar gelten, wenn man glaubt, er habe sich dabei offenbar etwas gedacht. Wir müssen die antihermeneutischen Beschwerdeführer an Gott selber verweisen.

Sprache nämlich, als Sagen dessen, was *ist*, macht uns die Welt und uns selber erst wirklich. Das Unbenannte ist das Unbekannte. Was man nicht zur Sprache werden lassen kann, das mag einen vielleicht als ein «Irgendwas» bewegen; es mag uns auch, ehe es Sprache wird, «auf der Zunge liegen». Verstanden ist es aber nicht. Griffig auch nicht. Mag es immerhin die Sphäre des Nochnicht geben — ein interessantes Zwischenland zwischen Nichtsein und Sein —, so gilt doch: «Was einer nicht sagen kann, das kann auch in ihm noch nicht sein.» «Was im Hirn ist, das ist im Hirn, und Existenz ist die erste aller Eigenschaften⁷.» Das Verstehen des Wirklichen geschieht in der Sprache. Der Mensch, der die Welt begreift, spricht sie aus, und zwar selber. Er ist kein Papagei. Gott bringt die Schöpfung — 1. Mose 1, 19 — «zu dem Menschen, daß er sähe, wie er (der Mensch!) sie nannte; denn wie der Mensch allerlei lebendige Tiere nennen würde, so sollten sie heißen.» Die — im hebräischen Text nicht auffindbare — manchen Theologen erwünschte Version müßte lauten: «Wie Gott es dem Menschen vorsagen würde, so sollte der Mensch sie nennen.»

Diese Kraft, das Wirkliche zu benennen und es dadurch erst ins Sein zu erheben, tritt phänomenal ans Licht in der Predigt als Sprache. Und zwar insofern, als den sogenannten Inhalten der Predigt gegenüber — also der *fides, quae creditur* — die Sprache zum Kriterium wird. Die Predigt steckt, ohne daß sie es weiß oder merkt, in einer lähmenden Sprachlosigkeit. Sie lebt weithin von geliehenem, verbrauchtem, nicht übersetztem oder nicht mehr übersetzbarem Sprachgut. Es ist begründete Klage derer, die hören, glauben und verstehen *wollen*, die Predigt sei für sie in ganzen Partien ihres Inhalts wie chinesisch. Und zwar just dann, wenn sie sich übertreu des approbierten Sprachschatzes der anerkannten Tradition bedient. Glücklicherweise aber ist es immer wieder auch umgekehrt: daß die Predigt aus der Sprachlosigkeit zur Sprache findet, so daß der Hörer es inne wird: Es war jetzt und mir gesagt, es war das rechte Wort. Die Predigt heute ist noch immer zu sehr geistliche Rhetorik, formale Kanzelsprache; sie wagt das Risiko der eigenen Sprache nicht, weil sie darin alsbald zu erkennen geben müßte, wie sie in Wahrheit von der Welt und vom Menschen denkt. Sie fürchtet die Macht des nichtkonservierten, nichtdomestizierten Wortes. «Da ist mir der Kult sicherer. In ihm „habe“ ich das Divinum. Da bin ich im Rosengärtlein der geprägten Formeln, für deren Wahrheit andere eintreten mögen, nicht ich.»

⁶ M. Heidegger, «Sein und Zeit» 3 (Halle 1931), § 34. Derselbe, «Unterwegs zur Sprache» (Pfullingen 1959). G. Storz, «Sprache und Dichtung» (München 1957). W. Porzig, «Das Wunder der Sprache» 2 (Bern 1957).

⁷ Matth. Claudius (im «Brief an seinen Sohn Johannes»).

Sprachmächtigkeit und Sprachfreiheit der Predigt ist aber nicht zu gewinnen ohne das persönliche Engagement. Wenn überhaupt, dann gilt für die Predigt als Sprache: «Die Wahrheit ist die Subjektivität, und die Subjektivität ist die Wahrheit» (Kierkegaard) — womit bekanntlich nicht der Subjektivismus gemeint ist! Wahrheit wird Wirklichkeit durch die wortförmige Person. Und wenn von irgend etwas, dann gilt von der Predigt als Sprache, daß sie nicht ängstlich ist und nicht schüchtern im Gebrauch ihrer Freiheit, sondern immer das Ganze ins Spiel bringt, weil sie das Ganze umspannt: «Mich hält kein Band, mich fesselt keine Schranke; frei schwing ich mich durch alle Räume fort. Mein unermeßlich Reich ist der Gedanke, und mein geflügelt Werkzeug ist das Wort.» (Schiller.) Nun hält sich freilich die Sprache der Dichtung, die Sprache der Philosophie nicht einfach in denselben Bezirken auf wie die Sprache der Predigt, denn Dichtung und Philosophie haben, wenigstens zum Teil, einen ziemlich anderen «Text». Es kann aber sehr wohl sein, daß die Predigt sich ihrer Sprachfreiheit einmal in der Nähe der Dichtung und der Philosophie bewußt wird, wie ja andererseits Philosophie und Dichtung in ihrer Sprache zur Predigt werden können, um — wie zum Beispiel in Goethes Marienbader Elegie — das Äußerste des Leidens (oder «die Situation des Sterbens⁸») dem Hörer mitzuteilen. Herder war es, der⁹ vom Sprachraum und von der entsiegelnden Kraft der Sprache redete. Die Predigt darf sich davon auch etwas genehmigen: «Das Materielle der Sprachen, der große gedankenvolle Raum, den sie einschließen, wird sich in verschiedenen Ausdehnungen betrachten lassen. Es gibt eine Symbolik, die allen Menschen gemein ist — eine große Schatzkammer, in welcher die Kenntnisse aufbewahrt liegen, die dem ganzen Menschengeschlechte gehören. Der wahre Sprachweise, den ich aber noch nicht kenne, hat zu dieser dunklen Kammer den Schlüssel: Er wird sie, wenn er kommt, entsiegeln, Licht in sie bringen und uns ihre Schätze zeigen — das würde die Semiotik sein, die wir jetzt bloß dem Namen nach in den Registern unserer philosophischen Enzyklopädien finden: eine Entzifferung der menschlichen Seele aus ihrer Sprache.»

II. Der Hörer

Vielleicht ist es nicht das Letzte, aber wahrscheinlich ist es das Erste, was die Predigt als Sprache auszurichten hat und was — ausgesprochen oder nicht — unsere Erwartung gegenüber der Predigt ist: Daß es nichts gibt, was in ihr nicht zur Sprache kommen dürfte. Nur dort nämlich ist Wahrheit, wo über nichts nicht gesprochen werden darf. (Es gibt ja heute eine ganze Theologie der amtlich verbotenen Fragen.) Sodann: Daß es nichts gibt, was ungesagt oder stumm oder verzweifelt oder verloren bleiben müßte, bei uns, bei anderen, bei der «Welt», weil es etwa kein Wort gäbe, das enträtseln, lösen, trösten und heimbringen könnte. Ja, daß es nichts gibt, was ein- für allemal so wäre, wie es angeblich ist, und so verbleiben müßte, wie es in Unglück oder Übermut geworden ist, weil es

⁸ E. Fuchs, «Was ist Theologie?» (Tübingen 1953), Seite 12.

⁹ In den Fragmenten «Über die neuere deutsche Litteratur», 1. Sammlung (Berlin 1877), Seite 127.

angeblich von keinem Wort, keinem Laut der Sprache mehr erreichbar wäre. Das zu erfahren ist jeder unterwegs, der sich auf die Predigt einläßt, als Redender oder als Hörender, was ja weder streng geschiedene Parteien sind noch gar Gegensätze. Das zu wagen, also zu glauben und ins Werk zu setzen, dazu geschieht die Predigt als Sprache. Wer sich dazu herbeiläßt, wird sich nicht irremachen lassen durch die Widerstände oder Krankheiten, die der Sprache wie ihr Schatten folgen: Sprachverfall, Sprachverderbnis, Vertrauenskrise gegenüber dem Wort. Denn solange es überhaupt Sprache gibt, gab es das immer auch. Die Predigt aber nimmt nicht von da her ihr Thema oder ihre Aufgabe, sondern von *dem* Wort, das alle Dinge trägt und ohne das nichts gemacht ist, was geworden ist. Die ernste und glücklicherweise rücksichtslose Kritik, die der Kirche und zu ihrem Teil der Predigt widerfährt (in dem Sammelband «Kritik an der Kirche», s. o.), zeigt zugleich, wie ungebrochen, wie intensiv das Verlangen ist nach dem freien, kühnen, neuen, autoritativen (nicht autoritären), nach dem heimsuchenden (nicht sich anbietenden), nach dem selbstbewußten (nicht dem selbstgerechten) Wort der Predigt — in einer Sprache, der man möchte bezeugen können: «Wir hören sie in *unserer* Sprache Gottes große Taten reden.» (Apg. 2, 11 b.) Die Sprachverwirrung und der Substanzverlust der Sprache machen ja der Predigt kein Gelände streitig; sie offenbaren, im Gegenteil, die Sprachunsicherheit und die Wortbedürftigkeit heute; sie fordern somit die Predigt heraus, unter dem starken Eindruck aller Mittel moderner technischer Kommunikation, ein unbedingtes Vertrauen in ihre Botschaft zu setzen und — inmitten einer wahren «See von Plagen» und Klagen — bei ihrer Sache und bei ihrer Sprache zu bleiben. Das heißt aber: selber zuerst ihre Botschaft zu verstehen — und dann sie ändern zu gönnen, in einer Sprache, die der Mensch versteht.

Nun, welche Sprache versteht er denn? Die Sprache des Ortes, an dem er daheim ist. Da besucht und findet ihn Gott, und zwar mit *dem* Wort, das heute «dran» ist, für ihn. Hier taucht sofort und mit Recht die Frage nach der Übersetzung auf. Übersetzung geschieht nicht so, daß man sagt: «Es steht geschrieben und damit basta¹⁰!» So bleibt die Vergangenheit tot, und was in solcher Art stattfindet, ist «nichts als Totenbeschwörung... Wir sollen gewiß dasselbe sagen, was die Bibel sagt; wir sagen dasselbe, was die Bibel sagt, aber nur, indem wir es anders sagen. Darum heißt Verkündigung nicht Wiederholung, sondern Auslegung des biblischen Wortes an den jeweiligen Menschen in seine jeweilige geschichtliche Stunde hinein¹¹». Das ist nicht neu; sicher nicht. Ob es sich aber schon überall herumgesprochen hat, ist eine andere Frage. Nicht das ist das Quälende, daß die meisten Predigten von den meisten Hörern heute mit einiger Sicherheit gar nicht oder nur sehr partiell verstanden werden. Sondern das ist, ganz persönlich gesprochen, das Schlimme, daß *ich* sie nicht verstehe. Das ist nicht kokette Ironie; es ist eine harte Anfechtung. Bis auf allzu wenige Ausnahmen kann *ich* von denjenigen Predigten, die man zu hören, zu lesen und wohl auch zu rezensieren bekommt, außer dem deutschen Vokabular (und es ist nicht einmal immer deutsch) fast keinen Satz verstehen, noch viel weniger einen in mein Leben übernehmen. Die Anforderungen

¹⁰ H. Zahrnt, a. a. O., Seiten 177 und 178.

¹¹ H. Zahrnt, a. a. O., Seite 178.

sind hinsichtlich der antiquierten Sprache zu hoch, bei gleichzeitigem bedrückend niederm Sprachniveau. Die tragenden Begriffe sind leblos, blutlos, sinnlos. Es wird nicht aufgeschlüsselt, nicht übersetzt, nicht exemplifiziert, nicht dechiffriert, nicht interpretiert; und wo das alles versäumt wird, da hört man heute statt Sünde, Gnade, Erlösung, Vergebung, Buße, Heil und Reich Gottes — einfach und buchstäblich nichts. Es könnte gerade so gut chinesisch geredet werden, denn es ist ausgeleiertes, terminologisches Geklapper und Geplapper. Was spricht die Predigt für eine Sprache? Anscheinend eine «andere»; auf jeden Fall nicht die unsrige. Das Wohlverhalten der Hörer, die ja während der Predigt nicht unterbrechen dürfen, trägt. Das ist zunächst einmal wahr.

Es ist aber nicht das letzte Wort. Es gilt nämlich erst recht: Daß wir gefunden werden, wo wir daheim sind (oder unterwegs sind), wenn das Wort, das uns besuchende Wort, in seinem Lauf nicht durch uns behindert, in seiner Sprache nicht von uns verdeutet wird. Noch deutlicher gesagt: wenn es nicht daran gehindert wird, *unsere* Sprache zu sprechen. Daran nämlich wird das Wort dauernd von uns gehindert, weil wir — unter vermeintlicher Bewirkung der konträren Version! — dem Wort eine Sprache aufzwingen, die wir für fromm, kirchlich, angemessen, feierlich, christlich halten und die das Wort, genauer: der Text, annehmen muß, wenn er nach unserer Meinung aktuell und verständlich werden soll. Natürlich beschränkt sich das nicht auf die Verwendung unaufgeschlüsselter Begriffe, wie sie oben genannt wurden; es handelt sich um die Gesamtabsicht und -richtung, um das Ganze der Predigtsprache als einer vorrätigen, fertigen und darum geschichtslosen. Nun läßt sich aber der Text diese Bevormundung, diese Ausformung ins Serienfabrikat genormter Begriffe, nicht vorschreiben. Er will frei zum Menschen gehen, durch die Nationalsprachen, die theologischen Begriffe, das Gesellschafts-Idiom weder verdeckt noch bevormundet, sei es in Gestalt der damaligen, sei es in Gestalt der heute vorrätigen Prägungen. Die Befreiung von alledem gelingt dem Text je und je *trotz* der Predigt. Das ist dann jener *uneigentliche* Erfolg, unter dessen Eindruck man fröhlich die Kirche verläßt, weil es dem Pfarrer trotz aller Bemühung am Ende doch nicht gelungen ist, den Text vollständig umzubringen. Ein höchst paradoxes und unterhaltsames Sprachwunder; freilich nicht immer bekömmlich. Die Befreiung gelingt dem Text aber auch je und je *durch* die Predigt. Das ist ein wirkliches, unfäßliches Wunder; wichtiger und wesentlicher als alle tradierten und denkbaren Mirakel; ein *opus proprium concionandi*. Und zwar geschieht das, *wenn* es gelingt, so, daß die dem Text aus seiner Herkunft anhaftenen Sprachhüllen durchstoßen, besser gesagt: daß sie durchscheinend gemacht werden; daß aber ebenso die heutigen Sprachmittel von beengenden Konditionen befreit, d. h. dem Textwillen fügsam werden. Diese Befreiung des Textes zu seinem eigenen, eigentlichen Aussagewillen geschieht *mit* der heutigen Sprache, zuweilen, wie gesagt, auch *gegen* sie, *niemals* aber *ohne* sie. Daß es, gemäß der notwendigerweise etwas scharfen und unangenehmen Diagnose, die soeben gestellt wurde, immer wieder nur halb und unvollkommen gelingt, heißt nicht, daß es überhaupt nicht gelingen könne. Gelingen wird es um so eher, je weniger der Prediger meint, der Text

komme nur mit den Mitteln der damaligen Sprache richtig und sachgemäß zu Wort; oder mit denjenigen Begriffen, in die er damals gefaßt wurde. Das ist nicht nur ein Irrtum, sondern auch das sicherste Mittel, die Sprachmächtigkeit des Textes heute abzuwürgen. Klassische Beispiele hierfür sind Texte über Wunderperikopen, wo man die Prediger sich förmlich winden sieht vor Sprachkrämpfen. Denn daß Joh. 11, 44 strikte physikalisch zu nehmen sei, *wollen* sie nicht sagen. Daß es physikalisch unmöglich sei, *dürfen* sie nicht sagen. Daß es im Zwielflicht einer neuerdings sehr beliebten Ausnahmekausalität recht wünschenswert und also eigentlich auch vorstellbar und demgemäß — «warum eigentlich nicht?» — auch wirklich und tatsächlich möglich, demgemäß also genau so geschehen sei, das *möchten* sie gerne sagen, *können* es aber nicht. Denn einen Rest von Anstand und Gewissen hat sich auch der abgebrühteste Textfriseur noch bewahrt. Was also bleibt übrig? Das «Irgendwie»; daß es eben «irgendwie» doch sich so vollzogen habe, wie es dasteht. Zwar nicht direkt passiert, aber irgendwie sich ereignet habend, auf jener höheren Ebene der im katholischen Bereich so glücklich zuhandenen Übernatur, die aber im evangelischen Bereich zart verschleiert einhergeht und nur gegen das Handgeld eines massiven *sacrificium intellectus* näherem Augenschein zugänglich ist. Die Gemeinde aber, die es natürlich längst gemerkt hat, sie denkt wieder einmal: «Ach, ihr Lieben, die ihr so fürtrefflich vom Glauben zu reden wißt, wenn ihr doch ein halbes Senfkörnlein davon hättet! Denn wenn der wortwörtliche oder halbwortliche oder dreiviertelssymbolische Glaube an dieses Mirakel in diesem Bericht die Kondition dafür sein soll, daß man an die Auferstehung der Toten glaube und sie verkündige, dann wollen wir uns lieber gleich im Theater umsehen. Denn einem guten Regisseur ist ja kein Ding unmöglich!» Rationalismus? «Marburger Humorlosigkeit^{11a}?» Das wird sich ja zeigen, wer Humor hat. Im übrigen: wer Karten spielen will, soll Karo anständig bedienen oder die Finger davon lassen. Ist es so schwer, für Jünger Luthers und Calvins so unsäglich schwer, endlich zu sagen und klar zu formulieren, was sie längst wissen und auch wissen müßten: Johannes, wenn er Kapitel 11, 25—27 anschaulich machen will, braucht dieses Mittel, weil er kein besseres und stärkeres hat. Uns ist dieses Interpretament der Auferstehung nicht nur völlig untauglich und unwesentlich, um das Gemeinte auszusagen; es erreicht vielmehr, getreu und wörtlich ausgelegt, just das Gegenteil: nämlich dies, daß der Glaube an die todesüberwindende Vollmacht Jesu abhängig gemacht wird vom Schlucken eines massiven Mirakels. Wenn das keine Verwandlung des Glaubens in ein Werk des Menschen, also in sein radikales Gegenteil, ist — was ist dann eine? Dabei geht es (man hört schon die bekannten Einwände) auf gar keinen Fall etwa darum, daß unser «Glaube», wenn es schon um solche Manipulationen gehen sollte, etwa einen zu engen Schlund hätte, um auch die allerdicksten Pillen zu zwingen. Hierin sind wir, christlich und säkular, vielen und großen Kummer gewohnt; es kommt auf eine Kostprobe mehr oder weniger nicht an. Es geht vielmehr darum, daß die Epoche dieser mißverstandenen, falschen und äußerst üblen Werke des «Glaubens» ganz und endgültig vorbei ist. Daß aber auch die Epoche der so oder so mög-

^{11a} Zum Ganzen: K. Barth, «Kirchliche Dogmatik», Bd. III, 2, Seite 531 ff.

lichen Mogeleyen, der spezifischen und fein getarnten Allegorese, der künstlichen «übertragenen Bedeutungen», der «geistlichen Sinndeutungen» und des zur rechten Zeit schamhaft schweigenden Symbolismus — daß das alles ganz und endgültig vorbei ist; nicht weil es ärgerliche, sondern weil es lächerliche Methoden der Exegese sind, die den Hörer auf falsche Fährten setzen. Außerdem braucht niemand zu glauben, daß wir ihm einen solchen Glauben an die Auferstehung glauben. Man kann ihn nämlich, welches Glück, überhaupt nicht verständlich sagen; man kann ihn auch nicht ins Leben übersetzen. Man kann ihn höchstens wie exotische Paradiesvögel, in der guten Stube unter Glas, ausgestopft zur Schau stellen. Diese Liebhaberei soll niemandem benommen sein. Der Text, sofern sein eigentlicher Aussagewille verstanden wird, bedarf unserer begrifflichen Krücken nicht; auch nicht der miraculösen; auch nicht der weltbildlichen oder weltanschaulichen; nicht einmal derjenigen, die von Johannes persönlich angeboten werden. Der Text bedarf auch nicht der wohlgemeinten Umzäunung eines Naturschutzparkes, innerhalb dessen sich die antiquierten und weltabgeschiedenen metaphysischen *Credenda* tummeln. Man sollte es schon aus Gründen des guten Geschmacks unterlassen, eine Gemeinde, die man für voll nimmt, auf solche Requisiten anzusprechen oder festzulegen.

Die Formel für das, was Jesus sagte und war, ist kein Schauspiel. Die Formel für das, was Jesus sagte und war, heißt: «Gott ist mein Gott.» Das ist, genau genommen, die einzige christologische Formel, die heute verstehbar gesagt werden kann. Gesagt werden kann sie aber nur — und zwar sieghaft, fröhlich, aufrichtend, weltüberwindend gesagt werden —, wenn die Predigt nicht «Heilstatsachen» rezitiert als obligatorische fromme Metaphysik, sondern Jesus als Gottes Wort und Werk verstehbar, aneigenbar zur Sprache bringt. Da ist die Sprache, was sie eigentlich ist: Medium, besser — Umschlagplatz dessen, was zwischen Gott und mir, und das heißt allemal zwischen meinem Nebenmenschen und mir, vorgeht. Denn Gott geht in keine Sprache hinein, es sei denn in diese: «Du bist mein und ich bin dein.» Deshalb sogleich: «Ich bin in der Mitte zwischen dir und deinem Nächsten.» Das kann kein anderer für mich verstehen oder erfahren; er kann mir nur sein Erfahrenes bezeugen, in Erwartung dessen, daß seine Erfahrung meine Erfahrung werden möge, sofern da nämlich Verständliches gesagt wird und nicht über meinen Kopf weg katechesiert. Habe ich's aber selber verstanden, so kann ich's auch verständlich sagen; und alle unlauteren Konditionen sind hinfällig. Denn der Glaube ist auch heute noch so frei, daß er sich für den Bezug des Wortes keine Lieferungsbedingungen aufsetzen läßt. Er hat auch nicht das geringste Interesse daran, festzustellen, daß das, was der Glaube glaubt und versteht, auch und schon und vor allem außerhalb des Glaubens ganz sicher und unbedingt und historisch unanfechtbar feststehe. Dem Glauben, wenn er wirklicher Glaube ist, ist das unsagbar gleichgültig. Er kann auf solche Bemühungen nur mit Luther antworten: «Daß Christus der Herr sei, gestorben und auferstanden, das glaubt der Teufel gewiß. Aber das kann er nicht glauben: für euch, euch geht er an, er ist euer, euch geschenkt. Der einzig wahre, christliche Glaube, das eigentliche Werk des Heiligen Geistes, ist der, der Christus nicht allein einen Herrn, sondern meinen Herrn nennt... Wenn das „mein“ dazu-

kommt, so ist's ein ganz anderer Glaube als ohne das „mein“¹².» So kommt Gott im Glauben zur Sprache. Das schafft die Sprache der Predigt, die das Unsagbare sagbar macht, indem sie Vertrauen wirkt in das Wort. Natürlich ist das Wort nicht dagegen geschützt, daß es mißbraucht, falsch verstanden, verkehrt gedeutet wird. Aber die Sprache läßt nicht zu, daß das Wort vereinnahmt wird wie eine Ware. Sie hält das Wort lebendig. Und auch im Zuspruch an den Menschen liefert sie es nicht dem Menschen aus.

Daß das Unternehmen einer solchen Sprachbemühung, im Dienste auslegenden Verstehens, so geschickt oder ungeschickt betrieben werden kann wie jede wissenschaftliche oder verkündigende Bemühung, bedarf keines Wortes. Daß es aber an sich, von Hause aus, verfehlt, unnötig, nutzlos sein solle oder müsse; daß in der Nachbarschaft solcher Sprachbemühung irgendeine vorausgehende «Weltanschauung» herrschen oder ihr Unwesen treiben solle; daß es zu solchen Monstren wie «Gefangennahme, Martierung, Abtötung und Grablegung des lebendigen Wortes des lebendigen Herrn» kommen werde; daß zu warnen sei vor der verheerenden «Einwirkung der jeweils für maßgebend gehaltenen Weltanschauung und der aus ihr abgeleiteten (!) Hermeneutik»¹³, das alles kann der einigermaßen mit den wirklichen Sachfragen Vertraute nur kopfschüttelnd zur Kenntnis nehmen. Wobei vielleicht in Erinnerung gerufen werden darf, daß man bei solchen Unkenrufen wenigstens sage, wen und was man meine; man soll ja Abgründe, in die man hineingeblickt hat, mit Warnschildern versehen, um andere vor Unglück zu bewahren. Man soll auch, trotz aller theologiegeschichtlichen Erfahrung, nicht immer den sturen Satz wiederholen, die anthropologische *Interpretation* und *Applikation* der Theologie liefere die Theologie samt ihrem Gegenstand an den Menschen aus. Wir sind ja schließlich keine kleinen Kinder, die nicht gelernt hätten, in der Theologie Spreu von Hafer zu unterscheiden und die Voraussetzungen samt den Konsequenzen ihrer theologischen Arbeit ein klein wenig selber zu überlegen. Sehe ein jeglicher auf sich selber und hüte sich, daß er mit dem wohlgemeinten Daueralarm gegenüber der angeblichen «Meisterung und Verunstaltung des Evangeliums», auf seiten der existentialen Interpretation nämlich, nicht das Übel im eigenen Hause kaschiere, nämlich die einer christlichen Metaphysik allmählich zum Verwechseln ähnliche Totalsystematisierung, Dogmatisierung, Fundamentisierung, Sterilisierung und Objektivierung der freien, frohen, menschenfreundlichen Wahrheit des Evangeliums; Greuel, denen gegenüber die Entmythologisierung ein ziemlich gutes Gewissen haben darf, denn von dem einen zweifelhaften Ruhm weiß sie sich wenigstens frei: daß die genormte Landeskirchentheologie aller Schattierungen bis hin zu den betrübten Rotten des Pietismus aus ihrer Arbeit Honig sauge, sich darauf berufe und damit — beruhige. Luther selbst zählt ja eigentlich — das oben angeführte Wort, durch hundert ähnliche leicht zu ergänzen, beweist es — auch zu den Urhebern und Gewährsmännern der inkriminierten «Nostrifizierung» des Evangeliums, weil er die absoluten, die *Per-se*-Wahrheiten der Scholastik, ohne Relation zum Glauben, nicht ausstehen konnte. Als ob wir schuld wären an seiner nun einmal genuin paulinischen Formel *promissio et fides sunt correlativa*.

¹² WA 29, 146 f. (zit. nach Mülhaupt, Bd. 5, Seite 252).

¹³ K. Barth, «Kirchliche Dogmatik», Bd. IV, 3, 2. Hälfte, Seite 939 f.

Die Probe auf die Richtigkeit eines theologisch-systematischen Ansatzes oder Programmes wird aber — und allein das interessiert uns hier — niemals innerhalb der systematischen Disziplin selber gemacht, sondern allein bei der Predigt. Somit hätte man, wenn man konkret und wirklich zur Sache reden will, allein dies festzustellen, zu belegen und zu beantworten: Wo, in welchen Predigten, wann und wo, von wem gehalten, läßt sich beweisen, daß die Methode der existentialen Interpretation die theologische Souveränität des Bibeltextes anthropologisch paralysiert, seine Freiheit in der Zwangsjacke weltanschaulicher oder religiöser Phänomenologie erstickt und so den Menschen anstelle Gottes setzt und predigt? Die Predigten liegen ja vor; sie sind gedruckt; man kann sie prüfen. Was bis jetzt, etwa an Kritik der «Marburger Predigten» R. Bultmanns, an nennenswertem Einwand — wenn überhaupt! — hörbar wurde, focht lediglich das eine an, daß der Wunderglaube (z. B. in der Auslegung von Luk. 5, 1—11) kritisiert werde. Hoffentlich! Sind das Argumente? Man kann eben, leider hat sich das inzwischen herausgestellt, in Kenntnis und verständiger Anwendung einer kritischen hermeneutischen Methodenlehre nicht etwa *nicht* oder schwerlich, sondern durchaus sachgemäß, textgemäß, evangelisch und vor allem verständlich predigen. Und die Angst vor solcher Predigt bezieht sich keinesfalls darauf, daß sie dem Bibeltext Gewalt antun könnte, sondern allein darauf, daß sie den Menschen von den objektivierten Heilstatsachen wegholt und ihm die unmißverständliche Aufforderung zum Glauben ein wenig nachdrücklicher in Erinnerung bringt, als ihm selber lieb ist¹⁴. Dieser, der Hörer — und wir sind es ja selbst — gerät allemal dann in die große, heilsame Angst, wenn ihm der falsche, heillose Trost genommen wird: «Die frommen, biblischen Sachen und Reden sind an sich selber wahr, *vor* meinem Glauben und so wahrscheinlich auch *ohne* meinen Glauben. Wie gut, daß man sich durch solchen „Glauben“ den Glauben sparen kann!» Nun ist das ja sicher wahr, daß der Glaube sich den Gegenstand seines Glaubens (was heißt denn hier «Gegenstand»? Etwa «Objekt»?!) nicht selber erfindet. Und daß Gott nicht vom Glauben, sondern der Glaube von Gott kommt, so gescheit sind wir wahrhaftig schon lange; abgesehen davon, daß mit diesem formalen Satz wieder einmal rein nichts gesagt ist, denn man müßte ja zuerst explizieren, was man denn hier unter «Gott» verstehe? Deshalb, nur deshalb ist der Prüfstein für prinzipielle Aussagen der Theologie dieses: ob sich jede (jede) Aussage über Gott auf der Stelle explizieren lasse als eine Aussage über den Menschen. Noch strenger, und in diesem Falle also das Ärgernis über alle Ärgernisse: «Von Gott kann ich nur reden, indem ich durchgängig und gleichzeitig von mir selber rede.» Als ob jemals eine Theologie etwas anderes getan hätte, selbst wenn sie, zur Erheiterung jedes philosophisch einigermaßen geschulten Gemüts, mit unermüdlichen Wiederholungen das Gegenteil beteuert. Der Hörer aber, er wesentlich und zuletzt, hat darüber zu befinden, ob eine theologisch-wissenschaftliche Methode den Text frei und eigenständig zur Sprache bringt oder nicht; mag der Hörer auch von den methodischen Voraussetzungen und Mitteln, die zur Predigt führen, keine Ahnung haben. Hauptsache, er versteht, daß er verstanden wird. Und das versteht er rasch und gut.

¹⁴ Vgl. u. a. die entsprechenden Predigtbeiträge in der Reihe «Predigten für jedermann». Müller-Schön-Verlag, Bad Cannstatt, seit 1954.

III. Profanität

Die Frage erhebt sich notwendig, ob die Sprache der Predigt als solche besonders gekennzeichnet und also erkennbar sei? Letzteres ist sie leider allzusehr, und man möchte wohl wissen, wie das vor sich geht, daß mancher Prediger bei der Predigt plötzlich umschaltet auf alle möglichen und unmöglichen Register; von der entnervenden Salbung bis zum sinaitischen Donnerwetter. Das kann seinen Grund nur darin haben, daß der Prediger meint, das Hohe und Heilige seines Textes verlange eine phonetische Übernatur, ein parfümiertes oder auch leicht weihräuchelndes Vokabular, dazu etliche Archaismen der Grammatik oder anderen Zierat. In Wirklichkeit ist die Sprache der Predigt, was ihre Diktion und ihren Habitus betrifft, die natürlichste Sprache, die sich denken läßt. Keiner Möglichkeit des Schönen, Guten, Wohlgebildeten abhold; im Grunde aber ohne jede bewußte Anleihe beim Ästhetischen und Poetischen. Sie ist also rein vom Inhalt bestimmt, wohl darauf achtend, daß dieser Inhalt eine anständige Sprachgestalt wert ist; sonst aber denkt die Sprache der Predigt nur an das, was sie mitzuteilen hat. Und das teilt sie, wenn das Herz voll ist, so lebensvoll und naiv, so spannend und gespannt mit, wie ein Kind Erlebtes zur Sprache bringt, weil es einfach unmöglich ist, daß es das nicht sagen und herausprudeln sollte. Zu lernen ist hiebei trotz der Natürlichkeit der Sache immer noch viel. Und man lernt da in der Tat auch einiges hinzu, je besser man sich die Sache und also die Texte und ihre Sprachbewegung aneignet. Technisch hat die Sprache der Predigt nur ganz wenige Regeln; es sind eigentlich lediglich Merkmale der sachbezogenen Mitteilung. Aber das ist nie gesetzlich festlegbar. Es ist evangelisch überraschend. Und wie sich die Predigt keinen Gegenstand verbieten läßt, wenn der Text ihn herausfordert, so läßt sie sich auch kein Sprachgesetz aufzwingen, wenn das erste Wort einmal gesagt ist und die Dinge im Erscheinen sind.

Merkmale der Predigtsprache als Mitteilung in eine oft stark gemischte, soziologisch und bildungsmäßig nicht einheitliche Gemeinde ist die Barmherzigkeit des Faßlichen; die Liebe zum Indikativ; die Freude an der verantwortlichen, sauberen Formung des — wenn man es sachgemäß behandelt — äußerst biegsamen Materials der Sprache. Die Paradigmen hiefür findet man bei den großen Erzählern, in der Bibel und in der profanen Literatur. Bei ihnen gewinnen wir nicht bloß eine Schärfung des Sprachsinnes, sondern auch eine Erweckung des Sprachgewissens. Ja was noch mehr ist: beständigen Sprachgewinn. «Denn wer dolmetschen will, muß großen Vorrat an Worten haben.» (Luther, Sendbrief 1530.) Bei guten Erzählern gewinnen wir die Redlichkeit in der Anwendung sensibler Sprachmittel, Nüchternheit der Aussage, Tiefe der Beobachtung und der Wortauslotung. Alles wird unpathetischer, menschlicher. Die Selbsterziehung in allen diesen Punkten beginnt immer damit, daß man sich bei allen Begriffen Luthers katechetische Kardinalfragen an den Rand schreibt: Was ist das? Wie geschieht das?

Was weiterhin einzelnes zu sagen wäre, das sagt sich der wache und selbstkritische Prediger selber. Er wird sich gegenwärtig halten, daß auch Sprechtechnisches, Tempo, Lautstärke, alles, was zur akustischen Verständlichkeit gehört, durchaus keine Überwichtigkeiten, aber ebensowenig

etwa Bagatellen sind. Wenn Undeutlichkeit herrscht, «wie soll man verstehen, was gepfiffen und geharft ist»? (1. Kor. 14, 7). Wenn einer kein Gespür hat für die Gesetze des Raumes, in dem er spricht, so darf er sich nicht wundern, daß seine Sache nicht ankommt.

Im übrigen aber sollen wir an die Fleischwerdung des Wortes *so* glauben, daß unsere Predigtsprache das erkennen läßt an ihrer fröhlichen, furchtlosen Profanität. Profanität ist nicht Jargon, nicht Gassensprache, nicht das journalistische Geschwätz von Meister Überflott. Sie ist vielmehr die Einfachheit des Gewachsenen, des nicht Gemachten. Die wohl lautende Kadenz des gegliederten Satzgebildes. Profanität ist auch dies, daß man dem Sachverhalt seine eigene Evidenz zutraut. Man braucht nicht immer *x* mit *y* zu erklären. Man braucht auch die Textwahrheit nicht beständig christologisch aufzufärben. Es gibt Prediger, bei denen hängt die christologische Fahne zu allen Fenstern heraus. Sie leben in christologischer Monomanie, wenigstens in der Predigt. Und wenn sie diesen Tenor am Werktag fortsetzen wollten, so müßten sie dieses Unternehmen persiflieren, indem sie jedem zweiten Satz das *en Christo* anhängen würden. Wir sind doch nicht kindisch. Einem Menschen, der sein Glück im Herzen trägt, wird man's schon anmerken, warum er die Welt mit frohen Augen ansieht. Muß der Glaube immer, unter allen Umständen, zu jeder passenden und unpassenden Sentenz das Firmazeichen vorweisen? Spricht sich das bei ihm nicht *im ganzen* aus, was alles einzelne bei ihm motiviert? Das Beispiel der Lilien und der Vögel, dazu manches andere Gleichnis für Gottesherrschaft und Glauben dürfen wir uns von Jesus so direkt und einleuchtend sagen lassen wie irgendeine Weisheit vom Hausbau oder vom Getreidehandel. Dinge, die deshalb in der Predigt zur Sprache kommen, weil sie *eigentlich* jedem halbwegs Vernünftigen einsichtig sein könnten, bedürfen keiner dogmatischen Überhöhung. «Beim Hausbau achtet ihr auf den Baugrund; beim Wetterbeobachten seid ihr scharfsinnig, warum denn nicht auch, wo es um Gottes Macht und Regierung geht?»

Profanität meint aber grundsätzlich auch dies, daß wir die Verkündigung und ihre ganze Geschichte *auf der Ebene dieser unserer Geschichte* sehen und geschehen lassen. Eine andere gibt es für uns nicht, weil sie absurd ist und weil wir uns unter der Kausalität des Himmels oder der Logik der Engel restlos nichts vorstellen können — es sei denn eine Potenzierung unserer eigenen Gedanken, Gefühle oder Vorstellungen. Und da das wiederum nichts ist als lauter Menschliches, so können wir es gleich ganz unterlassen, solche Luftschlösser als angebliche Analogien der «Überwirklichkeit», der «Übergeschichte» (was soll denn das sein?) einzuführen oder auszugeben. Der törichte, langweilige Versuch, das Geschehen der Offenbarung in unserer Welt anschaulich oder begreifbar zu machen, indem man sagt, bei diesem Geschehen sei der Lauf der Natur oder der Geschichte durch gottgewirkte, welthaft feststellbare *Ausnahmegeschichte* unterbrochen, abgebogen oder «irgendwie» außer Kraft gesetzt worden, ist sinn- und fruchtlos: er würde ja, wenn er durchzuhalten wäre, genau das umstoßen, was er beweisen will, nämlich die Profanität, also die für den Unglauben vollkommen verhüllte Gestalt der Offenbarung. Man sagt wohl zunächst immer ganz wacker: «Der Unglaube erkannte an Jesus nichts als einen ganz gewöhnlichen, vielleicht ein wenig exorbitanten Rabbi.» Man

annulliert dann aber diese Aussage sofort im nächsten Satz, indem man Mythologie einführt, und zwar verpflichtende, heute als verbindlich geltende Mythologie, weil ja dieser Rabbi *naturhaft* ein anderes Wesen hatte, als ein Mensch es sonst hat. Man sagt wohl zunächst ganz streng: «Die Wunder sind absolut zweideutig, d. h. von außen her keinesfalls als gottgewirkt auszumachen.» Man nimmt das aber im nächsten Satz zurück, indem man heute für den Glauben verbindlich machen will, daß er bei der Auferstehung die Wiederbelebung eines Leichnams, als physikalisch-naturnatürliche Ausnahmegeschichte, anerkenne. Warum? «Anders als so wäre Östern einfach nicht wahr, sondern letztlich menschliches Postulat oder visuelles Erlebnisprodukt.» Geistreiche Alternative. Wenn das nicht Argumente einer die Verkündigung strangulierenden Weltanschauung sind und einer Weltanschauung heidnischster Sorte, welche sind es dann? Und dies, just dies und nichts anderes, soll heute das Stigma wahren Glaubens sein, daß er sich herbeiläßt, im Geschichtsbegriff schizophran zu sein; daß er dies unterschreibt: Sobald du von Gottes Handeln redest, mußt du hinsichtlich der Offenbarung zweigleisig fahren: nicht welthaft, aber «irgendwie» doch welthaft; verborgen, aber «irgendwie» doch auch von außen her einsichtig. Denn Glaube ist dies, daß man einen zweiten Geschichtsbegriff bekommt, den man in den gewöhnlichen Geschichtsbegriff nach Belieben einschalten kann. Es ist, wenn man dieses unlautere Unternehmen einmal durchschaut hat, verständlich, warum es so ungern durchschaut sein will. Es ist «miserable Philosophie. Damit soll man nichts zu tun haben»¹⁵.

Es ist in diesem Zusammenhang zu fragen, wieso die Meinung aufkommen konnte, Bultmann habe einen «doppelten Geschichtsbegriff»¹⁶? Er hat einen einzigen, weil er zwei überhaupt nicht braucht; und das historische Faktum Jesus und die Verkündigung von Jesus fallen bei ihm nicht «völlig auseinander», sondern sie werden so unterschieden, wie sie im Neuen Testament ersichtlich verschieden sind. Man muß sich nur entschließen, die Einheit dieser beiden Phänomene, die freilich in ihrer Unterschiedenheit nicht so leicht auszuhalten sind, durch die Verkündigung der glaubenden Gemeinde herzustellen und sie nicht künstlich in Jesus selber hineinzuprojizieren, dann wird man sogleich inne werden, daß man *selber* auf seinen doppelten Geschichtsbegriff getrost verzichten kann, der zu nichts weiter führt als dazu, die Schizophrenie geschichtlichen Verstehens bis in die Predigt hinein fortzusetzen. Das Interesse an der Schizophrenie des Geschichtsbegriffs ist der bekannte Naturschutzpark, in dem man die für jeden sauberen Geschichtsbegriff undiskutablen übergeschichtlichen Sachen und Sächlein unterbringen möchte. Das meint die Frage, ob im Geschehen sein der Geschichte «nicht Faktoren mit gewirkt haben, die sich der historischen Erfassung entziehen»¹⁷. Gemeint sind damit jene übergeschichtlichen oder außergeschichtlichen «Fakta» des Offenbarungsgeschehens, die man historisch zu nennen sich scheut, die man aber als solche doch gerne retten möchte. Deshalb schafft man für sie die zwielichtigen Grenzbegriffe von den sogenannten «Rändern» oder von den «äußersten Rändern», an

¹⁵ E. Fuchs, «Das Programm der Entmythologisierung (1954), Seite 13.

¹⁶ Herm. Diem, «Dogmatik» (1955), Seite 118.

¹⁷ Herm. Diem, «Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens» (1957), Seite 10.

denen die Offenbarungsgeschichte, z. B. die Auferstehungsgeschichte, «noch einigermaßen historisch faßbar ist»¹⁸. Erstens ist die Auferstehungsgeschichte historisch überhaupt nicht faßbar, wenn man nicht jeden Begriff des Historischen auf den Kopf stellt. Und zweitens hat die Geschichte keine Ränder. Läßt man sich auf solche Begriffe ein, so tritt genau das ein, was im gleichen Zusammenhang Bultmann vorgeworfen wird: daß er «zu dem Geschehensein dieser Geschichte kein Verhältnis mehr hat»¹⁹. Man hat vielmehr selber kein richtiges Verhältnis zur Geschichte, wenn man — um der absoluten und vollständigen Profanität der Offenbarung zu entgehen — für sie einen *Sonderbegriff von Geschichte* einführen muß, damit sie, die ganz verborgene und profane, eben doch heimlich als zugleich übergeschichtliche und geschichtliche Geschichte deklariert werden kann. Diese Quadratur des Zirkels ist ebenso unsachlich wie unredlich. Man soll die Finger davon lassen. Denn die Offenbarung bedarf auch nicht des leisesten apologetischen Bemühens, sie in der Profangeschichte gleichberechtigt unterzubringen.

Sprache der Predigt ist, das sollte angedeutet werden, kein Randkapitel der Vortragskunst, sondern der Schnittpunkt von Hermeneutik und Homiletik. Wir haben mit Bedacht und ohne die komische Sorge, Gott damit zu verfehlen, «anthropologisch» gesprochen. Freilich nicht anthropozentrisch. Denn wo sind Gott und der Mensch, die Verkündigung und der Glaube beisammen? In der «Rede». «Darum ist unser Leben schlechtweg in das bloße Wort gefaßt. Wir haben ja Christus, wir haben das ewige Leben, ewige Gerechtigkeit, Hilfe und Trost. Aber wo ist's? Wir sehen's nicht, wir haben's nicht im Kasten noch in Händen, sondern allein in dem bloßen Wort. So ganz hat Gott sein Ding ins Nichts (!) gefaßt. Daher kommt es auch, daß man einen Christen, wenn man ihn ansieht, nicht kennen kann; soll man ihn kennen, so muß man ihn aus der Rede kennen. Denn Christus sagt selbst, ein Christ sei wie der Wind: Das Rauschen des Windes hört man wohl, aber wo er bleibt, wo er hinfährt, hinauf oder hinunter, das kann man nicht wissen; tappt man mit den Händen darnach, so fehlt man auch. So geht's mit einem Christen: Ich kann ihn nicht daraus erkennen, daß er gelehrt, schön, reich, weise ist, sondern allein, wenn ich ihn rauschen höre, daß er das Wort hat. Dies Stück wird uns darum vorgelegt, damit wir unser christlich Wesen lernen sollen: es besteht darin, daß es auf dem Nichts steht und das glaubt, was nicht ist; es steht schlechtweg auf Gott allein, der es tun will und auch gerne tut»²⁰.

¹⁸ Herm. Diem, «Die Geschichte von Jesus Christus, der sich selbst verkündigt» (1955), Seite 19.

¹⁹ Herm. Diem, «Die Geschichte von Jesus Christus, der sich selbst verkündigt» (1955), Seite 18.

²⁰ WA 32, 122 ff. (zit. nach E. Mülhaupt, Bd. 3, Seite 90 f.).

Christusglaube und liberale Forschung

Versuch einer theoretischen Orientierung

Von Victor Hasler, Goldach (SG)

1. Jesus oder Christus

Im Jahre 1956 erschien in zweiter Auflage die Neubearbeitung des 1892 erstmals ausgegebenen Buches des 1912 verstorbenen Ordinarius Martin Kähler in Halle «Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus». Die Fragestellung dieser programmatischen Schrift lautet: Wie wird die Christenheit ihres geschichtlichen Christus gewiß? Schon die Tatsache der Neuauflage zeigt, daß das darin entfaltete Problem auch in einer veränderten theologischen Situation und bei abgewandelter Terminologie durchaus modern und aktuell geblieben ist. Der Grundgedanke Martin Käblers besteht nun im folgenden: Die profane, historisch-kritische Forschungsmethode ist zu einer adäquaten Erfassung des Lebens Jesu ungeeignet. Gestalt und Wirken Jesu entziehen sich der logischen Gegenständlichkeit, in welcher die profane Wissenschaft sich bewegt. Sie bilden Größen, die nicht mit der Kategorie des profan-wissenschaftlichen Erkennens erfaßt werden können, sondern die die andere Erkenntniskategorie des Glaubens fordern. Wie damals zur Zeit des irdischen Wirkens Jesu die Bedeutung des Meisters nur dem glaubenden Jünger erkennbar war, so erkennt auch heute nur die glaubende Gemeinde den wirklichen Jesus, den geschichtlichen, biblischen Christus. Die Versuche aber der profanen Wissenschaft greifen ins Leere. Ihr Resultat ist nur der sogenannte historische Jesus, eine bloße Romanfigur, die nie existiert hat. Nur der im Hl. Geist gewirkte Glaube umgreift die Wirklichkeit Jesu. Die historisch-kritisch arbeitende Wissenschaft vermag gar nicht in das «sturmfreie Gebiet» vorzudringen, in dem der Glaube den irdischen Jesus, der mit dem erhöhten Christus identisch ist, erkennt.

2. Wahrheit und Wirklichkeit

Das Pathos der Kählerschen Fragestellung und Beantwortung, aber auch die Verbissenheit der profan-historischen Bemühung um die Person des Nazareners entspringen beide dem Bestreben, für den christlichen Glauben eine feste Ausgangsposition und eine grundlegende Gewißheit zu schaffen. Mit Recht will man sich der Realität des Glaubens versichern und dem Vorwurf der Illusion, der Anklage der Unredlichkeit entgegenreten. Dies ist auch heute durchaus positiv zu würdigen. Die Frage nach der *Wirklichkeit* entspringt dem legitimen Bedürfnis des Individuums nach persönlicher religiöser Gewißheit. Die absolut gestellte *Wahrheitsfrage* gehört zu jeder wachen geistigen Existenz. Beide sind ohne Zweifel fundamentale Anliegen bester liberaler Tradition. Jede Generation, die noch auf intellektuelle Redlichkeit hält, hat diese Doppelfrage wieder neu zu stellen und einer Beantwortung zuzuführen.

3. *Resignation oder Revision?*

Im Blick auf die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung wird uns nahegelegt, auf eine Beantwortung zu verzichten. Der Gordische Knoten soll in einer tapfern Entscheidung einfach durchgeschnitten werden. Aber Albert Schweitzer hat in seinem klassischen Werk, 1951 in 6. Auflage erschienen, doch wohl nicht der profan-wissenschaftlichen Umfassung Jesu für sich, sondern nur einer bestimmten Art und Weise dieser Forschung die Grabrede gehalten. Eine Erneuerung dieser Versuche kann freilich, wie Günther Bornkamm neulich in seinem «Jesus von Nazareth» (2. Auflage 1957) bemerkt hat, ernstlich nicht mehr in Frage kommen. Die beiden fundamentalen Fragen bedürfen heute einer grundsätzlichen Neuorientierung. Wer nicht bereit ist, die Prolegomena einer Revision zu unterziehen, übersieht wichtigste Weichenstellung methodologischen Charakters. Gerade die liberale Forschung hat es heute nötig, durch eine Neubesinnung aus ihrer unfruchtbar gewordenen historizistischen und antifundamentalistischen Verkrampfung herauszukommen.

4. *Die historische Problemstellung*

Unsere berühmte Frage, wie es denn eigentlich gewesen sei, zeigt, daß es uns um die historische Wahrheit zu tun ist. Ohne selbstkritische Korrektur im Ansatz der historischen Kritik vermag aber unsere liberale Forschung heute dieser Wahrheit nicht mehr gerecht zu werden. Die Vertiefung der historischen Methode entspringt nun der neuen Einsicht in die dialektische Existenzweise des Menschen und seiner Umwelt, auf die bezogen er sich erfährt. Die unkritische Ontologie des Rationalismus, in deren Bann liberale Theologie zum großen Teil gefangen geblieben ist, rechnet mit einem zeitlosen und statischen Prinzip der Wahrheit. Darnach geht der Akt der Erkenntnis von einem in sich geschlossenen, feststehenden Subjekt aus und umgreift fragend das wiederum feststehende, zu erforschende Objekt. Voraussetzung der Erkenntnis ist die *fixierte Subjekt-Objekt-Position*. Auf induktivem oder deduktivem Wege gelangt man dann auf Grund des logischen Satzes vom Widerspruch zu einer wohl relativen und unabschließbaren, aber doch allgemein ausweisbaren und sachgemäßen Erkenntnis, d. h. zur verständlichen Darstellung und Beschreibung des Objekts.

5. *Historische und höhere Wahrheit*

Solange wissenschaftliche Erkenntnis wissenschaftlich bleiben will, muß sie an diesem Subjekt-Objekt-Gegensatz und damit an der logischen Gegenständlichkeit und deren verständlicher Einordnung festhalten. Gibt es aber nun neben dieser logischen Gegenständlichkeit noch eine andersgeartete, höhere, wirklichere Gegenständlichkeit? Ist für wissenschaftliche Erfassung ein *Dualismus* denkbar, so daß über der beschränkten Richtigkeit historischen, gegenständlichen Erkennens noch eine höhere Wahrheit des Ungegenständlichen oder wenigstens des Andersgegenständlichen steht?

Die Basis echter Wissenschaftlichkeit aber ist verlassen, wenn mit einem geistvollen Kunstgriff plötzlich zwei verschiedene *genera recognoscendi* auf der Bildfläche erscheinen. Wo die Wahrheitserkenntnis nach dem berühmten Vorbild der Thomistischen Lehre in zwei Stockwerken, in einem Unterbau und einem Oberbau, untergebracht wird, «natürliche» und «offenbarte» Wahrheit sich gegenseitig den Rang ablaufen wollen, dann ist sie schizophren und damit ernstlich krank geworden. Die wissenschaftliche Wahrheit ist unteilbar einheitlich und darum an die Gegenständlichkeit gebunden. Wohl bleiben so ihre Resultate beschränkte Erkenntnis, wo sie aber sachgemäß und nicht falsch sind, bilden sie einen echten Anteil an der Erfassung des historisch Vorliegenden.

6. Der vertiefte Subjekt-Objekt-Gegensatz

Wenn wir den Satz nicht preisgeben wollen, daß die historische Wahrheit die *eine* Wahrheit ist, so dürfen wir aber nicht mehr länger der historizistischen Verkrampfung verfallen bleiben. Diese besteht darin, daß man den Subjekt-Objekt-Gegensatz, in dem alle echte Erkenntnis vor sich geht, als starre Position mißversteht und übersieht, daß Subjekt und Objekt immer auf Raum und Zeit bezogen sind. Diese Einsicht der *zeiträumlichen Beziehung* ist nicht neu. Indessen ist es wichtig, diese Bezogenheit auf Zeit und Raum nicht nur als eine formale, sondern als eine *materiale*, Subjekt und Objekt bestimmende Art zu verstehen. In dieser Weise sind diese nun aufeinander bezogen. Der Historiker und der Gegenstand seiner Erforschung sind beide so aufeinander bezogen, wie sie durch ihre Zeit und den ihnen zukommenden Raum aufeinander angelegt sind. Wir formulieren: Der grundsätzlich bejahte Subjekt-Objekt-Gegensatz wissenschaftlicher Forschung darf nicht mehr als Position mißverstanden, sondern muß als *qualitative Relation* erkannt werden.

7. Existenz

Diese Vorfindlichkeit in einer durch Zeit und Raum inhaltlich bestimmten Bezogenheit des Intellekts auf den befragten Gegenstand und des Gegenstandes auf das Subjekt nennen wir Existenz. Die Vertiefung der Subjekt-Objekt-Erkenntnis besteht also darin, daß wir ihr gegenseitiges Verhältnis als qualitativ zeitlich und räumlich verstanden wissen. Dieses so bestimmte Verhältnis ist nicht mehr ein Sein, sondern ein *Verhalten*. Subjekt und Objekt in dieser Relation erfahren sich gegenseitig im Akt des Erkennens je in dieser zeiträumlichen Bewegtheit und je in der Weise ihres Zueinander. Sie sind voneinander bewegte, existentielle Größen.

8. Geschichtliche Existenz

Das sich in dieser Gegebenheit in Raum und Zeit vorfindende Existens ist in seiner Relation zu weiteren Existenzia ein *sinnvolles* Existens. Dieser besondere Sinn seiner durch die erwähnte differenzierte Relation bestimm-

ten Existenzweise ist ablesbar. Der Historiker hat seinen Gegenstand auf diese *Mitteilung* hin sorgfältig abzuhören. Mit andern Worten: Das in Relation stehende, also existierende Objekt ist *transparent* für den Sinn, der es gerade in seiner ihm zukommenden Bestimmtheit existieren läßt. Das Existens als Objekt der historischen Forschung weist auf das Wesen seiner Relation. Es teilt sich mit. Es gibt sich als ein sogenanntes *Existential* zu erkennen. Die so verstandene Art des Existierens nennen wir geschichtliche Existenz.

9. *Das forschende Subjekt als geschichtliche Existenz*

Der Historiker als forschender Intellekt existiert ebenfalls in der eben visierten Relation. Konnten wir dem Objekt einen geschichtlich existentiellen und als Existential transparenten Charakter zugute halten, so müssen wir nun in entsprechender Weise auch dem sich ebenfalls geschichtlich vorfindenden Subjekt einen existentialen Charakter, nun aber einen *rezeptiven*, zubilligen. In seiner geschichtlichen, individuellen Vorfindlichkeit vernimmt er die Mitteilung des befragten Objektes nur in dieser individuellen Gegebenheit seiner Relation. D. h.: Der forschende Intellekt gelangt nur in einem Akt geistig *geschichtlicher Erfahrung* zu seinem Verständnis. Seine erlangte Erkenntnis ist Gnade.

10. *Historische Wahrheit als geschichtlich existentielle Wahrheit*

So ist heute der Subjekt-Objekt-Gegensatz des wissenschaftlichen und darum auch des historischen Erkennens im Sinne einer geschichtlich-existentiellen, existentialen Interpretation zu vertiefen, aber nicht aufzuheben. Diese Differenzierung erlaubt, auf den Vorschlag, die Lösung der Wahrheits- und der Wirklichkeitsfrage von einem gefährlichen erkenntnistheoretischen Dualismus zu erwarten, nicht einzutreten. Wir werden davor bewahrt, mit zwei verschiedenen Gegenständlichkeiten rechnen und der Wahrheit des Wissens eine höhere Wahrheit des Glaubens gegenüberstellen zu müssen. Unser Postulat nach einer echten Erfassung der einen historischen Wahrheit findet so seine Erfüllung. Freilich ergibt sie sich in dieser dargelegten existentialen Relation nicht als ein *esse*, sondern als ein *existere*. Sie ist nicht mehr ein isoliertes Prinzip des Seins, sondern ein in ganz bestimmter Beziehung stehendes, aktuales Sein. Sie ist Wahrheit als Begegnung.

11. *Vertiefter Realismus*

Ist einmal der existentiale Relationscharakter alles Vorfindlichen notiert, dann wird Gewißheit der echten Wirklichkeit nicht mehr von einer abstrakt-logischen Gegenständlichkeit erwartet. *Wirklichkeit* wird nunmehr in der sich fortan ereignenden Begegnung mit den sich immerzu aktualisierenden Existentialia geschichtlich erfahren. Der Intellekt gewinnt jetzt die Gewißheit der Realität nicht mehr aus der abstrakten Verobjektivierung,

sondern er erfährt sie als ein Geschenk seines auf Existenziale bezogenen Existierens. Im Verständnis seiner selbst als geschichtliche Existenz erlebt er sich als von dem mit ihm in der Relation stehenden Gegenüber angesprochen. In dieser empfangenen Mitteilung empfindet er sein Vis-à-vis als echt. Die Gewißheit ist die sich vollziehende Kommunikation.

12. Christologische Besinnung

Um geschichtliche Wahrheitsbezeugung und um gewisse Wirklichkeitserfassung muß es auch in einer christologischen Grundlegung gehen. Der veraltete Wissenschafts- und Lehrbegriff der griechischen Tradition fällt dabei aus, weil er das christologische Problem ohne die oben angezogene Relation nicht zu erfassen vermag. Weder als menschliche Persönlichkeit noch als himmlisches Gottwesen kann Jesus ernsthaft in Frage kommen. Alle Abstraktionen einer physischen, metaphysischen, spekulativen Objektivierung bleiben verlegt. Ernste Wissenschaft hat sich um die *Erfassung geschichtlicher Präsenz* zu kümmern und sonst um nichts. So bleiben wir gerade dann dem besten liberalen Erbe treu, wenn wir bereit und fähig geworden sind, Jesus aus Nazareth als in seinem besonderen Milieu von Raum und Zeit einmalige und sich mitteilende Existenz gelten zu lassen und mit ihm als geschichtlichem Ereignis in existenziale Relation zu treten.

13. Kommunikation als existenzielle Polarität

Wo hat nun diese um die Relation wissende Forschung bei Jesus einzusetzen? Folgendes gilt es zu überlegen: Das Existenz des fragenden Intellekts und das befragte, sich mitteilende, als Existenzial transparente Existenz müssen miteinander in *Kommunikation* treten und zu einer Einheit werden. Der Intellekt tritt mit Jesus in eine polare existenzielle Relation. Diese *existenzielle Polarität* aber, in der die Mitteilung zu erwarten ist, bedingt zeitliche und räumliche Gegenwart. Wenn wir innerhalb der Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis bleiben wollen, dann gibt es keine andere Kommunikation als im *zeiträumlichen Gegenüber*.

14. Die indirekte Mitteilung Jesu

Dieses geforderte zeiträumliche Gegenüber bedeutet aber den Sprung über den garstigen Graben der vergangenen 2000 Jahre! So bleibt uns nur noch die indirekte Mitteilung Jesu durch die christliche, zeitlich seinem Wirken nachfolgende, spätere und räumlich nur nähere und immer entferntere Tradition. So verstehen wir die neutestamentlichen Schriften als *Dokumente* einer bereits vollzogenen existenziellen Begegnung, in welcher es schon zu einer existenzialen Mitteilung gekommen war. Sie sind, im Bilde gesprochen, *Prismen*, in welche der entscheidende Lichtstrahl eingefallen ist und der nun, gebrochen und in verschiedene Farben zerlegt, weitergegeben wird. So bieten die Schriften wenigstens die Möglichkeit einer existenzialen Mitteilung, wenn sie auch indirekt bleiben muß.

15. Die verhüllte Form der Mitteilung im Textbestand des NT

Die indirekte Mitteilung durch die Schriftaussage trägt immer den Stempel der existentiell vollzogenen und ebenso vernommenen direkten Aussage. Sie ist darum immer räumlich und zeitlich durch ihren «Sitz im Leben» auch terminologisch festgelegt. Die echte christologische Aussage kann darum nie allgemein gültig und abstrahiert formuliert vorliegen. Sie bleibt in das Staubgewand einer ereigneten existentiellen Polarität gekleidet und damit *verkleidet*. Sie trägt die Larve einer bestimmten Spekulation, eines religionsgeschichtlichen Mythos, einer religiösen Empfindung, einer philosophischen Überlegung, einer liturgischen Abzweckung oder welcher Art der vielen Möglichkeiten hier sind. Weil aber die zeiträumliche Relation zur Aussage gehört, gibt es ohne Gestalt keinen Gehalt. Darum kann Entmythologisierung nicht zu einer christologischen Erfassung, nur zu einer Entleerung führen. Es ist nicht möglich, aus dem Schriftbestand ein allgemeines Christus-Kerygma herauszudestillieren, ohne die Wirklichkeit Jesu zu verge-waltigen. Der vorliegende Textbestand ist darum in seiner besten Überlieferung ernstlich abzuhören und auch in seiner bedingten Aussageform als Transparent stehen zu lassen. Sie sind, wie wir Fritz Buri verstehen, Symbole, die die einst ergangene existentielle Relation sichtbar machen. Die anzuwendende Methode der exegetischen Analyse ist die profane. Formal betrachtet, bieten die Schriften des NT trotz ihres kirchlichen Charakters keinen heiligen Offenbarungstext. Freilich muß die sachgemäß angewandte kritische Analyse um die nun angetönte Existenzbezogenheit der Texte wissen. Darum wird die entsprechend durchgeführte Sachexegese durch den ihr geschichtlich aufgegebenen Gegenstand notwendigerweise zur theologischen Exegese.

16. Der provisorische Charakter jeder christologischen Darstellung

Die Jesusbilder und Christologien der hergebrachten und neuerscheinen-den neutestamentlichen Theologien und Dogmatiken können nie allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Sie bleiben alle, wenn es viel ist, an ihrem ganz bestimmten Ort eine existentiell gemachte Erfahrung, in der eine indirekte existentielle Aussage vernommen werden durfte. Durch ihre Darlegung wird diese aber wieder verobjektiviert und damit von neuem verhüllt. Die systematische Entfaltung der in eigener Geschichtlichkeit indirekt bewußt gewordenen christologischen Aussage bleibt um der Wahrheits- und der Wirklichkeitsfrage willen immer wieder eine neue Aufgabe. Christologische Entwürfe sind nur Zelte, die der Nomade bald da und bald dort, kleiner oder größer, aufschlägt, weil er eine kurze Zeitspanne darinnen wohnen muß und wohnen läßt, um sie darauf wieder abzubrechen und weiterzuziehen. Ein festes Haus bauen zu wollen, verkennet christliche Existenz. «Denn wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern die zukünftige suchen wir.» «Jetzt sehen wir in einem Spiegel nur undeutliche Bilder, dereinst aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen nur Stückwerk. Dereinst werde ich ganz erkennen, wie auch ich ganz erkannt worden bin.»

Glaube, Historie und Geschichte

«Suspension» des historischen Jesus?

Von Heinz Dressel, Brasilien

I.

Martin Kähler veröffentlichte 1892 eine Schrift mit dem programmatischen Titel «Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus». Seitdem hat man, vor allem in biblizistischen und konservativen Kreisen, gern den «Christus des Glaubens» gegen den «Jesus der Geschichte» ausgespielt und meinte, mit solcher Dialektik den Resultaten der historischen Kritik ausweichen zu können. Handelte es sich hierbei mehr um eine Verlegenheitslösung, die wissenschaftlich nicht so ganz ernst genommen werden konnte, so war es schon wesentlich anders mit der damals aufkommenden Unterscheidung von «historisch» und «geschichtlich», welche heute in der theologischen Terminologie weithin Anerkennung findet. Kähler verstand unter «historisch» «geschichtlich gegebenen Stoff» (a. a. O. S. 44) und wies darauf hin, daß geschichtliche Urkundlichkeit weder ausreiche noch erforderlich sei, «um religiösen Glauben zu begründen» (a. a. O. S. 51). Den Begriff «geschichtlich» definierte er folgendermaßen: «Das wahrhaft Geschichtliche an einer bedeutenden Gestalt» ist «die persönliche Wirkung, die der Nachwelt auch spürbar von ihr zurückbleibt» (a. a. O. S. 63). Kähler gab damit der formgeschichtlichen Schule, die mit Martin Dibelius unlöslich verknüpft ist (und, in dessen Gefolge, Rudolf Bultmann), das eigentliche Prinzip in die Hand, gemäß welchem, im Gegensatz zur historisch-kritischen Theologie, die das Evangelium wesentlich als Bericht über Jesus verstand, der «kerygmatische Charakter» des neutestamentlichen Schrifttums dermaßen überbewertet wurde, daß man nicht mehr auf die historischen Fakten blickte, sondern allein auf die literarische Tendenz der beteiligten Überarbeiter. So konnte sich Dibelius in der «Theologischen Rundschau» 1929 (S. 210 f.) zu der gefährlichen Formulierung versteigen: «Es darf also nicht gefragt werden, ob das und das möglich oder wirklich gewesen ist, sondern wie, seit wann, zu welchem Zweck und in welchem Sinn es überliefert ist.» Die historischen Daten und der historische Jesus traten demzufolge aus dem Gesichtskreis der Formgeschichtler vollkommen zurück.

Die mit dieser theologischen Schau verbundene Problematik wurde zunächst nicht in ihrer ganzen Konsequenz durchschaut, und zwar eigentlich weder von ihren Verfechtern noch von ihren Bestreibern. Der «doppelte Geschichtsbegriff» hat sich aber insofern ausgewirkt, als die dialektische Theologie sich seiner bemächtigte und auf diese Weise das Skandalon der historischen Kritik vorläufig auszuschalten vermochte. In der seit dem Erscheinen des «Römerbriefes» von Karl Barth aufgekommene theologischen Exegese spielten die kritischen Fragen keine Rolle mehr. Es läßt sich deshalb nicht leugnen, daß die dialektische Theologie, wenn auch gegen ihre eigentliche Intention, dazu beigetragen hat, daß das «Historische» heute, am allermeisten bei Bultmann, so entwertet wird. Bultmann und auch Gogarten wurden in dieser Hinsicht sehr stark von Barth beeinflusst.

Bultmann hat nun ganz radikal die Konsequenzen jener Unterscheidung von «historisch» und «geschichtlich» gezogen. Er ist an dem historischen Jesus, zugunsten seiner «geschichtlichen Bedeutsamkeit», im Grunde völlig uninteressiert, darum rückt dessen Gestalt, wie es gelegentlich von Kritikern formuliert wurde, in ein so «merkwürdiges Dunkel». Ähnlich wie Dibelius stellt er fest: «Nach der historischen Zuverlässigkeit des Überlieferten» darf «nicht gefragt werden» («Kerygma und Mythos» I, S. 147). Ihm kommt es allein auf eine «Begegnung mit der Geschichte» an (Jesus, S. 10). Max Schoch hat neuerdings in «Der Gottesglaube des modernen Menschen», Max-Niehans-Verlag, Zürich 1956 (S. 21), Bultmanns Unterscheidung von Historie und Geschichte beigeprüft und in folgender Weise charakterisiert: «Historisch ist das ein für allemal Vergangene, geschichtlich ist das einmal Geschehene, das immer neu geschehen will und also eigentlich recht unabgeschlossen in der Vergangenheit ansetzt, aber gestern, heute und in alle Ewigkeit sich fortsetzt im Geschehen menschlicher Existenz.»

In der Auseinandersetzung mit Bultmann wurde die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte als das Hauptproblem des Entmythologisierungsprogrammes erkannt. Gogarten bezeichnet diese Frage («Entmythologisierung und Kirche», S. 15) als die schwerste und dringlichste, die es für die Theologie heute gebe. Doch herrscht gerade in der Debatte über diese Frage zurzeit noch eine große Verwirrung. Auf der einen Seite steht Bultmann mit seiner «Geschichtlichkeit» und «Bedeutsamkeit», daneben steht Gogarten mit seinem «neuzeitlichen Geschichtsdenken», auf der entgegengesetzten Seite stehen die lutherischen Vertreter der «objektiven Faktizität», in ziemlicher Nähe zu ihnen befindet sich Barth mit dem Hinweis auf die «biblische Geschichte», in deren Erzählung die Geschichte Jesu Christi ursprünglich begegnet (Ott, «Objektivierendes und existentielles Denken», «Kerygma und Mythos» IV, S. 124), und schließlich entwickelt Fritz Buri seine «Theologie der Existenz» und bindet «die Entfaltung der Wahrheit christlichen Selbstverständnisses an die Resultate der ausweisbaren Richtigkeit» (Ulrich Neuenschwander in «Schweizerische Theologische Umschau» 1956, Nr. 5/6, S. 113).

Eine ganze Reihe von Diskussionsteilnehmern hat zu dieser Frage nicht direkt Stellung bezogen, obwohl aus einigen Voten, besonders in «Kerygma und Mythos» IV, ersichtlich ist, daß sich die darin zu Worte kommenden Verfasser in der Auffassung des Problems «Glaube und Geschichte» weit- hin einig sind. Henderson will die «historischen Tatsachen von Jesus» nicht in der «ganz untergeordneten Rolle» sehen, die Bultmann ihnen zuweist (a. a. O. S. 162). Pakozdy verwahrt sich gegen «die unberechtigten Überreibungen oder Irrtümer und die theologischen Voreingenommenheiten der sogenannten formgeschichtlichen Schule» (a. a. O. S. 37), deren Methode Bultmann übernommen und noch weit überboten hat, und schreibt den gewichtigen Satz: «Es ist ein verhängnisvoller Irrweg daraus geworden, daß man aus jenem annähernd richtigen Ergebnis neutestamentlicher Forschung, daß die Evangelien im Sinne der Historik keine wissenschaftlich hergestellten Biographien Jesu seien, und daß sie auf die Verkündigung ausgerichtet sind — die Folgerung gezogen hat: sie hätten nicht *auch* die Intention, über das Leben Jesu zu berichten, und daß sie „historisch“ irre-

levant seien.» (A. a. O. S. 40.) Er fordert, wie ich in meiner Stellungnahme (a. a. O. S. 65), ein «historisches Jesusbild» (und möge es noch so skizzenhaft sein) (a. a. O. S. 42) und spricht bemerkenswerterweise — wie ich (a. a. O. S. 66) — von der «Flucht» der Formgeschichte «vom sogenannten Historischen zu dem sogenannten Geschichtlichen» (a. a. O. S. 45). Johnson kritisiert die Uninteressiertheit Bultmanns am historischen Jesus, indem er urteilt, es sei «das Ergebnis der Position Bultmanns, daß wir der Forderung gegenüberstehen, an jemand zu glauben, den wir nicht kennen. Jesus ist die Stimme, die zur Entscheidung aufruft, aber wir sind nicht einmal sicher, welches der ethische Inhalt seiner Forderung ist.» (A. a. O. S. 94.) Smith bejaht Bultmanns Programm im ganzen, weist jedoch auf die Gefahr der «doppelten Wahrheit» hin (a. a. O. S. 80). Er gehört somit nicht bedingungslos zu den Eiferern gegen die Historie. Der Barthianer Heinrich Ott ist unter den in «Kerygma und Mythos» IV gesammelten Gesprächsteilnehmern aus der Ökumene der einzige, dem «die sogenannten objektiven historischen Resultate» gleichgültig sind. S. 112 plädiert er, im Anschluß an eine Formulierung Gogartens über Bultmann («Entmythologisierung und Kirche», S. 66) dafür, «die Heilsgeschichte von aller mythologischen und historischen Gegenständlichkeit zu befreien», und in «Reformatio», 1955 (S. 664), prägt er das Stichwort: «Suspension des Historischen» zugunsten etwa einer «allegorischen Auslegung» (a. a. O. S. 667).

In der Debatte, vor allem während der letzten drei Jahre, dürfte es allen Einsichtigen klar geworden sein, daß die lutherische Position der «objektiven Faktizität» unhaltbar ist. Das hat besonders Gogartens Antwort auf «Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung», herausgegeben von Ernst Kinder, erwiesen. Gogarten hat auch gezeigt, wie groß der Gegensatz zwischen der «lutherischen» Position und der Auffassung Luthers ist. Es wurde aber auch deutlich, daß die Lösung der Barthischen Theologie mit ihrer «supranaturalistischen», «übergeschichtlichen» Tendenz wissenschaftlich nicht akzeptabel ist. Andererseits dürfte der starke Protest gegen Bultmanns «Geschichtslosigkeit» auch gezeigt haben, daß dieser mit seiner Trennung von Historie und Geschichte weit übers Ziel hinausgeschossen hat. Dieses Verfahren ist nicht allein auf seine philosophische Abhängigkeit von Heidegger zurückzuführen, sondern vor allem auf seine formgeschichtliche Methode, auf seine Abhängigkeit von der theologiegeschichtlichen Linie Wrede-Kähler-Dibelius. Weil Bultmann im Gefolge William Wredes die historischen Tatbestände des Neuen Testaments nicht ernstgenommen hat, vermag er auch in der Fragestellung «Glaube und Geschichte» das historische Jesusbild nicht ernstzunehmen. Bei Bultmann ist die Abwendung von der Historie zur Manie geworden.

Nun ist es durchaus richtig, wenn er, mit Gogarten, unter Berufung auf Luther, einwendet, daß die *fides historica*, die *notitia historiae*, noch kein existenzbezogener Glaube sei. Bultmann kann sagen: «Ich flüchte also nicht von der Historie zur Geschichte als dem meinen Begegnungen offenstehenden Gebiet weltgeschichtlicher Vorgänge, sondern ich wende mich von allen geschichtlichen Begegnungen (auch der mit dem *Christos kata sarka*) ab und der einzigen Begegnung mit dem verkündigten Christus zu, der mir im Kerygma begegnet, das mich in meiner geschichtlichen Situation trifft.» («Kerygma und Mythos» I, S. 148.) Und Gogarten: «Da . . . bei jeder Beschäf-

tigung mit der Geschichte die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz mit im Spiel ist und zu ihrem Verständnis kommen will, so kommt die Beschäftigung mit der Geschichte nicht schon in der rekonstruierenden und feststellenden Erforschung des vergangenen Geschichtsfaktums zum Ziel, sondern erst in dessen geschichtlichem Verständnis als einer Möglichkeit der menschlichen Existenz, und jene Erforschung ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zu diesem Verstehen.» («Entmythologisierung und Kirche», S. 33.)

Wenn man diese beiden Änderungen einander gegenüberstellt, so scheint es, und zu diesem Schluß kommt man auch bei der Lektüre seiner großen Veröffentlichungen, daß Gogarten der Historie eine größere Bedeutung zuzumessen bereit ist als Bultmann. den der «Christus nach dem Fleisch» nicht interessiert. Allerdings ist Gogartens positive Bewertung der historischen Tatsachen des Neuen Testaments noch zu zaghaft und zu zurückhaltend, als daß sie völlig befriedigen könnte. Nun hat sich neuerdings Fritz Buri in der «Schweizerischen Theologischen Umschau», 1956, Nr. 4, zum Thema «Glaube und Geschichte» vernehmen lassen und auch in seiner kürzlich erschienenen «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens» Wesentliches zu dieser Frage gesagt. Er spricht, in Anlehnung an die Philosophie Karl Jaspers', der Unterscheidung der objektiven und subjektiven Wahrheit das Wort, räumt allerdings der «allgemeinen Wahrheit — besser Richtigkeit — des Wissens» (a. a. O. S. 94) größere Bedeutung ein als Gogarten oder Bultmann. Bei Buri, so scheint mir, dürfte zwischen den gegensätzlichen Auffassungen des Themas Glaube und Geschichte die rechte Mitte liegen.

Buri unterscheidet, wie Bultmann und Gogarten, zwischen Historie und Geschichtlichkeit, zwischen Wissen und Glauben, zwischen Richtigkeit und Wahrheit, zwischen logischer Begrifflichkeit und Selbstverständnis. Er isoliert jedoch die Geschichtlichkeit, das Aktuellwerden von Geschichte für das Selbstverständnis, nicht von der Historie, von der historischen Gegenständlichkeit, wie jene. Bei Buri fußt die Wahrheit des Glaubens auf der Richtigkeit des Wissens. Er weist damit der historischen Wissenschaft die ihr gebührende Bedeutung zu. (Vgl. Ulrich Neuenschwander, «Zu Buris „Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens“», «Schweizerische Theologische Umschau», 1956, Nr. 5/6.) In der von Buri eingeschlagenen Richtung scheint mir die Lösung des Problems zu liegen. Es scheint übrigens so, als ob sich die Auffassung Buris gut mit dem «neuzeitlichen Geschichtsdenken» Gogartens kombinieren ließe, welcher der «rekonstruierenden und feststellenden Erforschung des vergangenen Geschichtsfaktums» die grundsätzliche Bedeutung der Vorbereitung zum «geschichtlichen Verständnis» zugesteht («Entmythologisierung und Kirche», S. 33).

Das Verfahren Buris, welcher die Wahrheit auf die Basis der Richtigkeit gestellt sehen möchte, und Gogartens Bereitschaft, das «moderne geschichtliche Denken» auf das Neue Testament anzuwenden, sind gerade im Blick auf die zentrale Frage der Christologie verheißungsvoll, während die Haltung Bultmanns, der am *Christos kata sarka* uninteressiert ist und der den Glauben auf das Zeugnis der Evangelisten oder der ersten Gemeinde stellt, auf «Suspension der Historie» (Ott) bzw. auf «Suspension» des historischen Jesus hinausläuft. Wenn Gogarten die Frage nach dem

Verhältnis von Glaube und Geschichte als die schwerste und dringlichste in der Theologie bezeichnete (a. a. O. S. 15), so ist dem zwar grundsätzlich zuzustimmen, doch ist das Thema speziell auf die Christologie zuzuspitzen. Die hervorragendste Aufgabe der gegenwärtigen Theologie ist die Erarbeitung einer neuen, ihrem «Gegenstand» wirklich entsprechenden Christologie.

II.

Ich habe in meinem Aufsatz «Die Christologie in der Gegenwart» in «Freies Christentum», Juni 1954, die Grundzüge einer neuen, «sachentsprechenden» Christologie skizziert und in meinem Votum «Zur Frage der Entmythologisierung» («Kerygma und Mythos» IV, S. 65) gefordert, daß aus dem Zeugnis vom Kyrios — soweit das irgend möglich ist — der Bericht über den historischen Jesus von Nazareth herausgelöst werden müsse. Ich habe die verpönte Parole «zurück zum historischen Jesus» wiederholt, aber nicht in der Weise, daß mir die Erarbeitung eines «Leben Jesu» im Sinne der bekannten liberalen Vorbilder vorschwebte, sondern indem ich feststellte, daß es eine ganze Reihe schwieriger Einzelprobleme des Lebens Jesu gibt, deren Erhellung zu den vordringlichsten Aufgaben der Theologie gezählt werden muß. Es ist nicht zu bestreiten, daß die praktische Verkündigung vom Theologen ein gewisses Jesusbild, und sei es noch so skizzenhaft, erfordert. Eine christliche Predigt unter völliger Ausklammerung des historischen Jesus erscheint mir unmöglich. Auch die Evangelisten können den Kyrios Christos nicht bezeugen, ohne von dem Jesus der Geschichte zu erzählen. Es ist auch schlechterdings nicht denkbar, wie man zu einer befriedigenden Christologie «auf der höheren Ebene» der «Geschichte im eigentlichen Sinne» gelangen könnte, ohne auf die «gegenständliche Geschichtsforschung» Wert zu legen. Es darf der Theologie nicht erspart bleiben, sich ganz gründlich mit den historischen Problemen der Evangelien zu befassen. Es geht auf die Dauer bestimmt nicht an, sich hinter das formgeschichtliche Dogma zu verschanzen, wie Bultmann und seine Schüler das konsequent tun. Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß es vor allen Dingen auf seine formgeschichtlichen Voraussetzungen zurückzuführen ist, daß Bultmann sich für das Historische nicht interessiert. Die Formgeschichte hat von Anbeginn an, ich möchte sagen, schon seit Baur, welcher der eigentliche Ahnherr dieser Schule ist, das Bild Jesu nicht richtig gesehen und immer mehr verzerrt. Man hat von Anfang an nur auf Überarbeiter und Gemeindetheologie geschaut und sich immer mehr in die Hypothese verstrickt, daß es uns unmöglich sei, über den historischen Jesus etwas Zuverlässiges auszusagen. Deswegen kann Bultmann sogar sagen, daß die Frage, ob Jesus, *dieser* Jesus, existiert habe oder nicht, für den christlichen Glauben irrelevant sei. Bei solchen neutestamentlich-wissenschaftlichen Voraussetzungen ist es kein Wunder, wenn man dann schließlich dem Historischen grundsätzlich ade sagt und sich nur mit der Bedeutsamkeit und mit der geschichtlichen Wirkung Jesu befaßt.

Mit solchen Methoden kann man aber keine Klarheit in der Christologie gewinnen, wohlbemerkt: in der Christologie, deren Wahrheit auf dem Fun-

dament der «Richtigkeit» ruht. Es ist uns darum geboten, den historischen Fragen des Neuen Testaments allen Fleiß zuzuwenden und uns folglich auch um den historischen Jesus zu bemühen. Die theologische Grundfrage nach der göttlichen Wirklichkeit in Christus muß auf jeden Fall ihren Ausgangspunkt bei dem Menschen Jesus nehmen. Das Ritschelsche Verfahren «von unten nach oben» ist unaufgebbares Terrain der neuprotestantischen Theologie. Bultmann sagt sich davon los, wenn er folgende Sätze formuliert: «Was Jesus für mich ist, erschöpft sich nicht in dem, ja kommt gar nicht in dem zutage, als was er für die historisch-feststellende Betrachtung erscheint. Er ist nicht auf seine historische Herkunft hin zu befragen, sondern seine wirkliche Bedeutung wird erst sichtbar, wenn von solcher Fragestellung abgesehen wird. Seine Geschichte, sein Kreuz, ist nicht auf die historischen Gründe zu befragen: die Bedeutung seiner Geschichte ergibt sich aus dem, was Gott mir durch sie sagen will. So ist seine Gestalt nicht aus dem innerweltlichen Zusammenhang in ihrer Bedeutsamkeit zu begreifen; d. h. in mythologischer Sprache: seine Herkunft ist aus der Ewigkeit, sein Ursprung ist kein menschlich-natürlicher.» («Kerygma und Mythos» I, S. 45.) Gogartens Sicht der Dinge ist doch eine ganz andere als die Schau Bultmanns. Er verläßt zunächst nicht den Boden der Historik, wenn er vom Verständnis Jesu schreibt: «Ihn verstehen muß nun heißen, ihn im Zusammenhang der menschlichen Geschichte sehen.» («Die Verkündigung Jesu Christi», S. 26.) «Im Zusammenhang der menschlichen Geschichte» — das ist doch wohl der «innerweltliche Zusammenhang», den Bultmann ignorieren möchte. Es geht doch wohl nicht an, auf Grund der johanneischen Christologie die synoptische Darstellung Jesu Christi einfach zu übersehen.

Wir haben uns, ehe wir etwas von der geschichtlichen Bedeutsamkeit Jesu erkennen können, auf dem steinigen Acker der historischen Betrachtung der Gestalt Jesu abzumühen. Mit anderen Worten: Die Frage nach Sinn und Bedeutung Jesu Christi darf erst dann gestellt werden, wenn die neutestamentliche Christologie so klar als irgend möglich herausgearbeitet worden ist. Das Kerygma darf nicht in der Luft hängen. Es muß auf dem sicheren Boden der Geschichte stehen. Die Forderung Buris eines «objektiven Kriteriums für die Sachgemäßheit einer Christologie» hat ihre ganz große Berechtigung (H. W. Bartsch, «Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte», S. 65 — Zitat aus Buri, «Theologie der Existenz», Bern und Stuttgart, 1954, S. 89).

Wenn nun die historische Erscheinung Jesu einigermaßen deutlich vor unseren Augen steht, kann sie gewiß keinen Glauben in uns begründen, so wenig wie die historische Gestalt Buddhas in uns Glauben zu begründen vermöchte. Wenn alle historischen Daten und Fakten, die von Belang sind, sichergestellt worden sind, kommt erst die entscheidende Frage: Vermögen wir Jesu Anspruch auf «Messianität» anzuerkennen? Können wir uns die Glaubensaussage: «Gott war in Christo» zu eigen machen? Hier beginnt das eigentliche Problem, um das es in der Frage «Glaube und Geschichte» geht. Hier ist der Punkt, an dem der Glaube sich entzündet — oder nicht. Die Alten haben von der Entstehung des Glaubens als von einem *actus supernaturalis* gesprochen. Sie setzten an dieser Stelle das *testimonium spiritus sancti internum* ein. Sie versuchten damit dasselbe auszudrücken, was wir meinen, wenn wir hier mit dem Begriff «Offenbarung» operieren. Hier ist

auch der Punkt, an dem die Barthsche Erkenntnis ihren Platz hat, daß wir über Gott, über die Offenbarung, über den Glauben nicht verfügen können. Hier ist der Ort, an dem Historie zu Geschichtlichkeit, Faktum zu Bedeutsamkeit werden muß. Aber, und das ist das Anliegen Buris, die Wahrheit des Glaubens muß auf der Richtigkeit des Wissens fußen! Wie es vom Wissen zum Glauben kommt, ist eine sehr schwierige Frage. Das Zustandekommen des Glaubens ist eine Gewissensentscheidung, ein «subjektiver» Akt. Es geht dabei aber nicht um ein «intellektuelles Erkennen», wie das der Begriff *conscientia* nahelegen könnte, sondern um ein «existentielles» (Ulrich Neuenschwander, «Die neue liberale Theologie», S. 38). Das schließt nicht aus, daß auch der «philosophische Glaube», wie ihn Karl Jaspers und in seinem Gefolge Fritz Buri vertritt, zu seinem Recht kommt: «Der philosophische Glaube, der Glaube des denkenden Menschen, hat jederzeit das Merkmal, daß er nur im Bunde mit dem Wissen ist. Er will wissen, was wißbar ist, und sich selbst durchschauen... Nichts darf es geben, das nicht befragt würde, kein Geheimnis darf gegen Forschung geschützt sein, nichts sich abwehrend verschleiern. Durch Kritik aber werden die Reinheit, der Sinn und die Grenzen des Erkennens gewonnen... Der philosophische Glaube will sodann sich selbst erhellen. Philosophierend nehme ich nichts einfach hin, undurchdrungen, wie es sich mir aufdrängt. Glauben kann zwar nicht Allgemeingültiges wissen, aber er soll durch Selbstüberzeugung mir gegenwärtig werden. Und er soll unablässig heller, bewußter und durch Bewußtsein weiter hervorgetrieben werden.» (Karl Jaspers, «Der philosophische Glaube», S. 12.)

III.

Welche Aussagen können wir nun über die «Bedeutsamkeit» Jesu auf Grund der «historischen Richtigkeit» machen, wenn wir uns von der altkirchlichen Zweinaturenlehre trennen?

a) Wir müssen von allen christologischen Lehrformulierungen der Dogmengeschichte grundsätzlich absehen. Christologie im alten Stil ist nicht mehr möglich, weder bezüglich des Formalen noch hinsichtlich des Inhaltes. Das religiöse Problem des Lehrstückes *de persona Christi* müssen wir zwar als ein echtes Problem anerkennen, die angebotene Lösung jedoch ist für uns nicht mehr diskutabel: *unitio* und *unio personalis*, *communio naturarum* und *communicatio idiomatum*, *genus idiomaticum*, *apotelesmaticum* und *maiestaticum*. Die «Menschwerdung» können wir auf Grund exegetischer und historischer Einsichten nicht mehr im Sinne einer *unitio personalis* verstehen, da wir die Gottessohnschaft Jesu nicht in seiner Natur, sondern in seinem Wesen und Handeln begründet sehen. Für uns ist Jesus eine historische Gestalt wie Buddha oder Sokrates. Nicht seine Natur, sondern sein einzigartiges Gottesverhältnis, das sich in Denken, Reden und Tun offenbart, hebt ihn über diese qualitativ hinaus. Wir finden Gott in Christo nicht, indem wir ihn für «göttlich» im Sinne der Zweinaturenlehre halten, sondern nur indem wir seine Menschlichkeit betrach-

ten. Dieser Ansatz ist nicht neuprotestantisch, sondern reformatorisch. Luther konnte, ähnlich wie später Ritschl, sagen: «Gott will und mag nicht finden werden, denn durch und in dieser Menschheit.» (W. A. 10 I 1, 208.)

b) Positiv können wir auf die Frage nach der «Bedeutsamkeit» Jesu auf Grund der «historischen Richtigkeit» antworten: Die «Gottheit» Christi ist in menschlichen Prädikaten verborgen. Ritschl sah sie vor allem in der Einheit Jesu mit Gott durch den Willen. Gogarten hat neuerdings auf ein anderes menschliches Prädikat hingewiesen — was aber letztlich auch auf das hinauskommt, was die Ritschlsche Formulierung besagen will. Gogarten nennt den Gehorsam Christi. Im Gehorsam gegen Gott und in der Bewährung dieses Gehorsams den Menschen gegenüber ist das «Göttliche» in Jesus zu finden. Damit ist jedes naturhafte oder supranaturale Denken ausgeschlossen. Jesus ist nicht Gott, sondern «Gott war in Christo» (2. Kr. 5/19).

Gogarten demonstriert sein geschichtliches Denken über Jesus — und dabei handelt es sich um das geschichtliche Denken überhaupt — an Luthers Lied «Nun freut euch, liebe Christengmein» («Entmythologisierung und Kirche», S. 60 f.). In diesem Lied ist, nicht von zwei Naturen, die doch nur eine sind, sondern von einer «zweifachen Geschichte, die doch nur eine ist», die Rede. Von der Relation «Gott — Jesus» heißt es: «Er sprach zu seinem lieben Sohn: die Zeit ist hie, zu erbarmen.» Das könnte man in die Kategorie *pro se* einreihen, mit Vorbehalt allerdings! Von der Relation «Jesus — Welt» heißt es in dem Luther-Lied: «Er sprach zu mir: Halt dich an mich.» Das wäre in die Kategorie *pro me* einzuordnen, wiederum mit Vorbehalt. In Wirklichkeit ist nämlich alles ein einziges Geschehen: «Der Sohn dem Vater ghorsam ward.» *Pro se? Pro me?* Hier versagen unsere Kategorien. Und nun folgert Gogarten: «Wie dieser Gehorsam das Eine ist, das die ewige und die zeitliche Geschichte unlösbar miteinander verbindet, so ist mit ihm auch sowohl die Einheit von Vater und Sohn bezeichnet wie die, die zwischen Jesus und der Welt waltet.» (A. a. O. S. 61.)

Jesus ist für uns also kein halbmenschliches, halbgöttliches Zwitterwesen, wie dies in der Zweinaturenlehre unweigerlich der Fall ist, sondern, als historische Gestalt, der personifizierte Anspruch Gottes an uns: «Folge mir nach!» Die entscheidende christologische Frage ist nicht, was Christus *pro se* gewesen ist, sondern, wenn man, um der Verständlichkeit willen, diese Unterscheidung beibehält, was er *pro me* ist. Nur in dem gehorsamen «Für-uns-Sein» Jesu ist seine Gottheit begründet. (Richtiger wäre es vielleicht, von seinem «göttlichen Anspruch» zu reden, wobei «göttlich» sich nicht auf Jesus bezieht, sondern auf das, was er verkündigt und fordert.) Man darf auch, von einem anderen Aspekt her gesehen, die eigentliche Frage der Christologie folgendermaßen formulieren: «Wie mache ich es, sein Jünger zu werden?» Darauf kommt schließlich alles an.

Mit einer solchen Christologie befinden wir uns auf dem festen Boden der Geschichte. Dabei haben wir stets den historischen Jesus im Auge, der da predigte, heilte, litt und starb. Solches historisches Fundament dürfen wir nicht aufgeben. Es ist unser Korrektiv. Es bewahrt uns vor der naheliegenden Versuchung zu spekulieren und zu konstruieren und die Christologie in eine Art höhere Mathematik für systematisch besonders begabte Theologen zu verwandeln. Das haben wir ja alles schon gehabt und sind

glücklich gewesen, daß uns die kritische Theologie davon befreit hat. Der dogmatische Christus mußte alle Lebendigkeit (und das heißt auch: alle Wirkung) einbüßen, weil man ihm den nötigen geschichtlichen Boden unter den Füßen weggezogen hatte. Es ist ein bewiesener Satz: Eine Dogmatik, die keinen festen historischen Grund hat, wird phantastisch. Das trifft auch auf Karl Barths «Kirchliche Dogmatik» zu. Ein Riesensystem entsteht — aber der Geist des Evangeliums geht verloren.

Darum muß die Frage: «Suspension» des historischen Jesus, die oft angeschnitten und leider vielfach bejaht worden ist, im Interesse der «Wahrheit, die auf der historischen Richtigkeit» fußt, strikte verneint werden. Ohne den *Christos kata sarka* ist keine Erkenntnis des *Christos kata pneuma* möglich. Houston Steward Chamberlain hat in seinem charakteristischen Werke «Mensch und Gott» seinerzeit geschrieben (und das Wort gilt heute nicht nur der kirchlichen Orthodoxie, sondern gerade auch der formgeschichtlichen Schule, in der man infolge eines wissenschaftlichen Komplexes die Historie zugunsten einer im luftleeren Raume hängenden «Bedeutsamkeit» geringachtet): «Wer den historischen Jesus aufopfert, richtet das Christentum zugrunde.» (S. 245.)

Noch immer gilt auch die 14. Frage Harnacks «an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen»:

«Wenn die *Person Jesu Christi* im Mittelpunkt des Evangeliums steht, wie läßt sich die Grundlage für zuverlässige und gemeinschaftliche Erkenntnis dieser Person anders gewinnen als durch *kritisch-geschichtliches Studium*, damit man nicht einen *erträumten* Christus für den wirklichen eintausche?» («Aus der Werkstatt des Vollendeten», S. 53 f.)

Soziologie als Mittel kirchlicher Selbstbesinnung

Max Frischknecht (Basel)

Religiöse Gruppen scheinen es besonders schwer zu haben, zu nüchterner Besinnung über sich selbst zu kommen. Das hängt mit ihrem Wesen zusammen. Sie sehen sich selber von vornherein nicht in sich selbst, sondern im Gott begründet. Sie sind die einzigen menschlichen Gesellschaften, die das haben, was Archimedes sich wünschte, um der Welt eine neue Bahn zu weisen: einen festen Punkt außerhalb dieser Welt. Von der Welt her angefochten wird sich ihr Denken, ihre kritische Besinnung deshalb zuerst gerade nicht auf sich selbst, sondern auf die Gottheit richten. Das eröffnet religiösen Sozietäten ein unendliches Feld möglicher Selbstrechtfertigungen. Außenstehende reden hier (wenigstens in der nachchristlichen abendländischen Welt) rasch von Heuchelei. Sie verraten damit nach Overbeck allerdings «nur Unbildung». «Wären sie theologisch gebildeter, so besäßen sie Kenntnis von der unabsehbaren Reihe der Mittel, welche religiös interessierte Menschen besitzen, um sich in ihren Illusionen zu erhalten. Sie ist so groß, daß für die Art von *Mala fides*, die man unter dem Begriff von Heuchelei versteht, nur außerordentlich wenig Platz bleibt und sie weit seltener ins Leben tritt, als Laien zu meinen pflegen¹.»

Die menschlichen Gruppen der biblischen Religion befinden sich hier allerdings dadurch in einer besondern Lage, daß ihr Gott selber zu äußerst kritischen Reaktionen gegen seine Verehrer fähig ist. Der Gott der Propheten kann sagen: Gut, meinerwegen, «euch allein habe ich erwählt von allen Völkern der Erde», um dann die überraschende Konsequenz zu ziehen: «Darum suche ich an euch heim all eure Schuld².» Dadurch zwingt dieser Gott selber sein Völklein immer wieder zu nüchterner Besinnung über sich selbst. Im Feuer prophetischer Kritik reinigt er selber fort und fort die Welt von den frommen Illusionen und religiösen Projektionen auch seiner eigenen Anhänger. So schafft er Raum, daß die Welt wirklich als Welt, als *saeculum*, als säkularisierte Wirklichkeit und damit als seine Schöpfung sichtbar werden kann. Indem er selber dieser säkularisierten, religiös desinfizierten Welt gegenüber Gott bleibt, ist zugleich auf das Wirksamste dafür gesorgt, daß wir nun nicht irgend etwas Weltliches neu vergötzen können.

Die durch die prophetische Kritik des Reformationszeitalters eingeleitete Phase der geistigen Entwicklung des Abendlandes ist dadurch charakterisiert, daß die Welt in bisher unerhörtem Maße von religiösen Projektionen gelichtet worden ist. Im also gelichteten Raum haben sich die modernen Wissenschaften als die angemessenen Weisen des Verstehens und Begreifens entwickelt und erwiesen. Durch den ethischen Ernst, mit dem der protestantische Mensch an ihrer Ausbildung mitarbeitete, durch die Selbstlosigkeit, mit der er sich selber und seine Welt ihrer Disziplin unterstellte, sind ihm die Wissenschaften zu wichtigen Hilfsmitteln auch der Selbsterkenntnis geworden. Die kritisch-wissenschaftliche Theologie der letzten beiden Jahr-

¹ Franz Overbeck, *Christentum und Kultur*, 1919, S. 290.

² Amos 3, 2.

hunderte ist nicht schon dadurch wirklich lebendige kritische Theologie, daß sie «reine» Wissenschaft treibt. Sie ist es ebensowenig, insofern sich in ihr der zeitgenössische Bürger mit Hilfe von Wissenschaft gegen allerlei Ansprüche traditioneller Theologie zu schützen versucht. Sie lebt im Grunde vom Glauben, daß der Gott der Propheten und Jesu Christi nicht will, daß sein Volk sich selbst betrügt. Sie glaubt, daß Gott uns in den modernen Wissenschaften die Augen schärfen will, damit wir sowohl die Welt als uns selber klarer, deutlicher, besser anschauen und verstehen lernen.

*

Die Soziologie gehört zu den jüngsten in der Universitas der modernen Wissenschaften. Als sorgfältige empirische Forschung wird sie auf breiterer Front erst seit wenigen Jahrzehnten betrieben. Wir Theologen haben bereits einigen Grund zur Dankbarkeit ihr gegenüber. Soziologische Untersuchungen leisten hervorragende Dienste bei der Erkundung jener Welt, von der wir mehr und mehr auch in der Kirche merken, daß sie «anders geworden ist». Sie bringen uns die Veränderungen, die sich im Sozial- und Kulturkörper des Abendlandes ereignet haben und weiter ereignen, deutlicher ins Bewußtsein und können uns wesentlich helfen, über das bloße jämmerliche Gefühl der Hilflosigkeit angesichts des modernen «Massenmenschen» hinaus und zunächst einmal wenigstens zu klareren Vorstellungen über diesen merkwürdigen Unbekannten zu gelangen. Soziologische Taschenbücher wie Hofstätters «Gruppendynamik», Riesmans «Einsame Masse» findet man auch auf den Arbeitstischen vieler Pfarrer. Schelskys «Skeptische Generation» wird mit Grund und Nutzen auch in der Kirche studiert. Überall, wo Christen heute auf neuen Wegen zur Begegnung mit dem normalen heutigen Menschen unterwegs sind, kann ihnen die Arbeit moderner Soziologie wertvolle Pfadfinderdienste leisten.

Mit der bloßen Benutzung soziologischer Analysen der werdenden industriellen Gesellschaft durch Theologen und kirchliche Praktiker ist es nun allerdings nicht getan. Wer sich von der instituierten Kirche aus auf mehr als neugierig naschhafte Untersuchung seines «weltlichen» Gegenübers einläßt, kann auf die Dauer nicht übersehen, daß er sich selber ebenfalls innerhalb eines sehr konkreten sozialen Gefüges befindet, in ihm lebt und also auch ohne Zweifel von ihm aus denkt. Das macht die gleichzeitige soziologische Analyse der eigenen kirchlichen Sozietät zu einer elementaren Anstandspflicht. Aller kirchliche Aufwand zu soziologischem Verständnis der heutigen Welt ist im Grunde umsonst oder schlimmer als das, nämlich naiver oder hochmütiger Mißbrauch von Wissenschaft, wenn er nicht getragen ist von der Bereitschaft, auch und gerade die eigene kirchliche soziale Basis denselben Proben und Untersuchungsmethoden zu unterwerfen, die er auf die «Andern» anwendet. Nur eine Kirche, die sich selber mindestens so nüchtern, wissenschaftlich-kritisch betrachtet wie das, was sie sich als «Welt» gegenüber sieht, kommt dieser Welt gegenüber in jene Ausgangslage selbstverständlicher, brüderlicher Solidarität, in der das eigentliche kritisch-hilfreiche Salz und Licht überhaupt erst zu wirken beginnen kann, das zu sein Jesus denen verheißt, die ihm nachfolgen.

Soeben ist in den «Soziologischen Gegenwartsfragen» bei Enke in Stuttgart die Arbeit eines theologischen Schülers des Hamburger Soziologen Schelsky herausgekommen, die einen musterhaften Versuch soziologischer Selbstbesinnung innerhalb der Kirche darstellt: *Reinhard Köster*, «Die Kirchentreuen, Erfahrungen und Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in einer großstädtischen evangelischen Kirchengemeinde». Der besondere Wert der Studie beruht durchaus auf der Wahl ihres Gegenstandes, nämlich darin, daß hier einmal nicht die sogenannten «Entfremdeten» oder «Randsiedler» der Kirche, sondern die in ihr heute besonders aktive und damit auch maßgebende Schicht, also das, was der kirchenmythologische Sprachgebrauch «Kerngemeinde» nennt, einer im übrigen völlig normalen, sorgfältigen und nüchternen soziologischen Analyse unterzogen wird.

*

Für die *Anlage* der Untersuchung waren folgende Überlegungen maßgebend: «Es war von vornherein aussichtslos, die Untersuchung so breit anzulegen, daß für einen größern Raum repräsentative Ergebnisse erwartet werden konnten. Für die Aufgaben einer Leitstudie schien es deshalb geboten, auf Breite überhaupt zu verzichten, dafür aber im begrenzten Raum zuverlässige Ergebnisse zu erzielen. Deshalb wurde die Untersuchung auf eine Gemeinde beschränkt.» «Als exemplarische Gemeinde kam nur eine Großstadtgemeinde in Frage, da die Verhältnisse der Großstadt wie für die gesamte Kultur- und Sozialverfassung, so auch für die Situation der Kirche entwicklungsleitende Bedeutung haben dürfte.» Köster hat eine sowohl in ihrer Berufsstruktur als auch in ihrem kirchlichen Leben möglichst normale, d. h. unauffällige Gemeinde ausgesucht. (Sie zählte 1950 16 500 Gemeindeglieder und wird von drei Pfarrern mit je einer Gemeindegliederin bedient.) «Als Methode wurde die der Befragung gewählt.» «Der thematische Ansatz erlaubte es, die Befragung auf die Kirchentreuen zu beschränken. Es gelang, einen so großen Prozentsatz dieser zu erfassen, daß die Ergebnisse als zuverlässig für die Gesamtheit der Kirchentreuen in der untersuchten Gemeinde gelten können.» «Die Untersuchung wurde auf Gemeindeglieder im Alter von 20 Jahren und darüber beschränkt.»

Für die *Auswahl der Kirchentreuen* war maßgebend der mindestens einmal monatliche Gottesdienstbesuch. «Der Gottesdienstbesuch scheint das zutreffendste Kriterium für die Bestimmung von Kirchentreue zu sein; denn die Teilnahme an Veranstaltungen kirchlicher Kreise und Gruppen kann wohl nicht als Kirchentreue bezeichnet werden, solange sie nicht mit einer relativ hohen Beteiligung am Gottesdienst zusammengeht.» Im ganzen wurden 540 Personen interviewt, 136 Männer und 404 Frauen.

Der aus 41 Fragen bestehende Fragebogen zielte auf folgende *Gegenstände der Befragung*: 1. Die Erfüllung der kirchlichen Normen. Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen (Gottesdienst; Abendmahl; Kreise, Gruppen und Vereine), christliche Handlungen im privaten Raum (Tischgebet, Bibellektüre, Lektüre von kirchlichen Zeitschriften, Gottesdienste und Andachten im Rundfunk), Mitarbeit, Inanspruchnahme des Geistlichen zur Seelsorge, Bereitschaft zum Eintreten für die Inhalte der Kirche in

Gesprächen außerhalb des kirchlichen Raums. 2. Die Glaubensform. (Die Umsetzung dieses delikaten Komplexes in Interviewfragen hat Köster mit besonderer Sorgfalt vorgenommen.) 3. Die kirchliche Biographie (Feststellung kirchlicher und antikirchlicher Einflüsse und ihrer Wirkungen im Leben der Interviewten; Bestimmung der Veränderungen, die das Verhältnis des Interviewten zur Kirche durchgemacht hat). 4. Die soziale Stellung.

Die *Durchführung der Untersuchung* fiel in die Zeit von März bis Juli 1956. «Die Bitte um ein Interview wurde mit dem Hinweis auf eine Untersuchung des Soziologischen Seminars der Hamburger Universität über das Thema „Die Kirche in der Großstadt“ vorgetragen. Es wurde betont, daß diese Untersuchung mit dem Einverständnis der Kirchenleitung sowie der Geistlichen der Gemeinde durchgeführt würde.» Umgekehrt «wurde auch versichert, die Kirche sei nur an dem allgemeinen Ergebnis interessiert . . . , niemand erführe etwas von den Angaben eines Einzelnen.» «Von den 540 Personen, die erfaßt waren, konnten 422, d. h. 78 %, interviewt werden.» «Von den Interviewten, insgesamt 304 Frauen und 118 Männer, fielen 282, d. h. 68 %, unter die Definition „kirchentreu“, darunter 87 Männer (74 %) und 195 Frauen (62,5 %).» «Die Auswertung erfolgte nach dem Lochkartenverfahren.»

*

Und nun zu den Ergebnissen der Untersuchung, die ich wie das methodische Vorgehen ebenfalls in möglichster Kürze zu resümieren versuche.

1. Zur Erfüllung der Normen

Für den *Gottesdienstbesuch* erhält Köster folgendes Gesamtbild: «Es heben sich deutlich drei Besucherkreise ab», von denen allerdings nur zwei zu den Kirchentreuen gezählt werden dürfen. Rund 2200 Personen, also 14 % der evangelischen Christen über 20 Jahren, nehmen mindestens einmal jährlich, jedoch von Jahr zu Jahr in verschiedener Zusammensetzung (Taufe, Konfirmation) am Gottesdienst teil. Köster nennt sie Gelegenheitsbesucher. Unter den Kirchentreuen zeichnen sich sehr deutlich zwei verschiedene Gruppen ab, «pastorentreue Gottesdienstbesucher», die sich vor allem an «ihren» Pfarrer halten (2,5 %), und «kirchentreue Gottesdienstbesucher», die der Tendenz nach den Gottesdienst regelmäßig jeden Sonntag besuchen (0,9 %). Für den normalen Sonntag ergibt sich folgende Zusammensetzung der Gottesdienstbesucher: Gelegenheitsbesucher 35 %, pastorentreue 29 %, kirchentreue Gottesdienstbesucher 36 %.

Besonders interessant sind hier die immerhin 14 resp. 35 % der Gelegenheitsbesucher. Köster macht auf die klassische Spannungsmöglichkeit zwischen ihnen und den Kirchentreuen aufmerksam: «Wird die Norm des sonntäglichen Gottesdienstbesuches in einer Weise betont, daß der Ge-

legenheitsbesuch dadurch völlig entwertet wird (etwa durch besondere Hervorhebung der Norm in jenen Festgottesdiensten, bei denen besonders viele Gelegenheitsbesucher anwesend sind), so entsteht die Gefahr, daß die Brücke zwischen den Kirchentreuen und der Restgemeinde völlig verloren geht, d. h. aber, daß die Gruppe der Kirchentreuen den Charakter einer Sekte annimmt. Der Druck in Richtung auf größere Intensität könnte geradezu zu einer Verringerung der Gottesdienstbesucherschaft führen, wenn auch die Zahl der Gottesdienstbesuche konstant bleibt oder sogar anwächst.»

Eben diese Entwicklungstendenz konnte Köster noch deutlicher am *Abendmahlsbesuch* feststellen, da gerade zur Zeit seiner Untersuchung in der untersuchten Gemeinde Bemühungen im Gang waren, die das allsonntägliche Abendmahl zum Ziele hatten. Resultat: «Der Kreis der Abendmahlsbesucher wird kleiner. Das geht daraus hervor, daß die Gesamtzahl der Abendmahlsbesuche nach Einführung des neuen Programms nicht wesentlich gestiegen ist, obwohl die durchschnittliche Häufigkeit des Besuches bei denen, die sich dem neuen Programm anpaßten, größer wurde und die Gesamtzahl der Gemeindeglieder wuchs. Die Zahl der Teilnehmer nach traditioneller Sitte hat sich also nicht nur um diejenigen verringert, die sich dem neuen Programm angeglichen haben, sondern auch um eine Gruppe, die den Abendmahlsbesuch völlig aufgegeben hat.»

Viele Pfarrer und kirchliche Vereinspräsidenten dürften die Feststellungen überraschen, zu denen Köster à propos *Teilnahme an den Veranstaltungen von Kreisen* gelangt. «Es sind weder alle Kirchentreuen Gruppenteilnehmer noch alle Gruppenteilnehmer kirchentreu. Nur etwa zwei Drittel der Kirchentreuen nehmen an Gruppenveranstaltungen teil. Noch weniger deckt sich die Gruppenteilnehmerschaft mit den Besuchern des Abendmahls. Auch von den Mitarbeitern gehören 29% nicht zu einer Gruppe. Die Gruppen können also nicht als der Kern der Gemeinde bezeichnet werden, ganz abgesehen davon, daß sie zusammen kein einheitliches oder enger verbundenes Gefüge darstellen. Auf der andern Seite scheint die missionarische Bedeutung der Gruppen gering zu sein, jedenfalls geringer als die des Gottesdienstes, der ja in den Gelegenheitsbesuchern einen wesentlich größeren Teil der nicht kirchentreuen Gemeindeglieder erfaßt, während die Wirksamkeit der Gruppen kaum über den Kreis der gelegentlichen Gottesdienstbesucher hinausgeht und die gelegentlichen Gottesdienstbesucher, soweit sie überhaupt am Gruppenleben teilnehmen, mit mehr als der Hälfte nur gelegentlich daran teilnehmen.»

Größter Aufmerksamkeit wert sind auch die Beobachtungen, die sich aus den Fragen nach der *Bereitschaft zum Eintreten für kirchliche Inhalte außerhalb des kirchlichen Raums* ergaben. «Im ganzen entstand bei dieser Frage der Eindruck, daß ein Teil der Kirchentreuen sich einfach nicht in der Lage fühlt, seine Überzeugung gegenüber Andersgesinnten zu vertreten. Es wurden Sätze wie diese geäußert: „Man findet nicht die passenden Worte.“ „Wir können da kaum etwas machen, dazu ist der Pastor da.“ Darin wird ein Tatbestand deutlich, der auch sonst die Kirchlichkeit vieler Kirchentreuen charakterisiert: Man fühlt sich vom Pastor als Fachmann abhängig. Das erscheint eigenartig bei Menschen, die ihr ganzes Leben in enger Bindung mit der Kirche gestanden haben. Es verwundert aber nicht,

wenn man bedenkt, daß eine hochspezialisierte Fachwissenschaft zum Maßstab des rechten Glaubens geworden ist. Wenn schon die Geistlichen sich selbst von Fachleuten höherer Stufe abhängig fühlen, deren neueste theologische Erkenntnisse sie ständig zu verarbeiten haben, weil ihnen der Anspruch anhaftet, Korrektiv der Gesinnung zu sein, dann kann man von den „Laien“ nicht erwarten, daß sie sich der Aufgabe gewachsen sehen, die Inhalte ihrer Überzeugung richtig zu vertreten. Nur eine kleine Gruppe von Gemeindegliedern, für die die Theologie so etwas wie ein Hobby geworden ist, fühlt sich in der Lage, eingehender darüber zu sprechen.»

Hier zeigen sich Probleme, die eigener so sorgfältiger wie entschlossener Behandlung dringend bedürftig sind. Überspezialisierung der das Verhalten von innen steuernden Zentren ist dem Zoologen eines der sichersten Indizien für das bevorstehende Aussterben einer Art. Sozietäten können, *mutata mutandis*, darin ebensogut zugrunde gehen. Wenn die Kirche in einer sich faktisch erheblich ändernden Welt *darüber* auf den Aussterbemat gelangen sollte, so nur auf Grund eines ebenso naheliegenden wie fatalen, d. h. tödlichen Mißverständnisses des *Sinnes* der notwendig kontroversen und sich differenzierenden Arbeit ihrer Theologen. Wir brauchen nur weiter das «Heil» der «Glaubenden» von der Zustimmung zu den «Werken» ihrer diversen Theologen abhängig zu machen, um als Kirche zuverlässigst in jenem synagogalen Winkeldasein zu landen, das Paulus *hinter sich* gelassen hat, als er sich nach Damaskus mehr und mehr auf den lebendigen Herrn selber zu verlassen begann.

2. Kirchliche Biographie

Hier ist wesentlich, daß «weitaus die Mehrzahl» der Kirchentreuen ihre Kirchentreu der Verwurzelung in einem kirchentreuem Vaterhause zu verdanken hat. 238 vom Elternhaus her Kirchentreuen stehen nur 44 gegenüber, «bei denen die Grundlagen für das positive Verhältnis zur Kirche erst später gelegt wurden». Die Gründe für neugewonnene Kirchentreu sind verschiedenster Art. Was sich am Ende als Kirchentreu registrieren läßt, geht vor allem auf konventionelle Aktivitäten des kirchlichen Apparates zurück. Auffallend selten führen sogar so einschneidende Erfahrungen wie Kriegserlebnisse (es handelt sich ja um eine deutsche Gemeinde) zu kirchentreuem Verhalten. «Eine neuentstandene oder wiederhergestellte Kirchlichkeit unterscheidet hinsichtlich des kirchentreuem Verhaltens nicht wesentlich von der stabil vom Elternhaus übernommenen.» Das sind nachdenklich machende Feststellungen. Man sieht: die neugewonnenen Kirchentreuen bringen nichts Neues zum Verhaltensbestand der traditionell Kirchentreuen hinzu. Sie scheinen hier lediglich die Lücken zu füllen, die sich aus dem ständigen Traditionszerfall ergeben. Es fragt sich, wer auf die Dauer schneller ist, der Zerfall kirchlicher Familientradition oder der tröpfelnde Nachwuchsgewinn aus den verschiedensten Quellen traditionell kirchlicher Bemühungen.

3. Die Gruppen der Glaubensform

Dieser Abschnitt stellt ohne Zweifel den bedeutsamsten Teil der ganzen Arbeit Kösters dar. Der Schwierigkeit der Aufgabe entspricht die Sorgfalt, mit der sie angepackt wurde.

Es erweist sich hier als wertvoll, daß durch die Befragung auch Menschen erreicht wurden, die sich, genauer gesehen, dann doch nicht als «kirchentreu» erwiesen. Aus den Antworten dieser «Gelegenheitsbesucher» ergeben sich Züge einer Einstellung, die weitgehend repräsentativ sein dürfte für das immer noch steuerzahlende, die kirchlichen Dienste aber nur noch minimal benützende (Taufe, Unterricht, Trauung, Beerdigung) Kirchenvolk. «Als charakteristisch für die Kirchentreuen erweisen sich die Antworten, in denen das Gefühl einer Verpflichtung zum Gottesdienstbesuch zum Ausdruck kommt.» Typische Antworten: «Man muß Farbe bekennen, daß man dazu gehört.» «Durch den Kirchgang wird der Glaube bestätigt.» «Für andere besteht die Forderung, daß ein Christ sich in die Gemeinschaft einfügt. Eine dritte Gruppe hält es für notwendig, den persönlichen Glauben ständig einer Korrektur zu unterziehen.» Kommentar Kösters: «Es ist klar, daß das zum Teil sekundäre Motivationen einer Gewohnheit sind. Vielfach werden die Normen erfüllt, weil sie noch selbstverständlich sind.» Der Gottesdienstbesuch der Gelegenheitsbesucher ist dagegen ganz deutlich durch Bedürfnisse motiviert, die weder dauernder noch spezifisch kirchlicher Natur sind, «sondern dem allgemeinen Verlangen nach Ausgleich, Entspannung und erbaulichem Erleben entsprechen». Man sagt etwa: «Das Erleben in der Kirche ist größer.» «In der Kirche hat man das Gefühl, in die Kindheit versetzt zu sein.» «Es ist immer schöner, wenn man mal in die Kirche geht.» «Das brauche ich ab und an.»

«Die restlichen Interviewten sind stärker daran interessiert, daß der Pastor sich persönlich um sie kümmert, daß er sie nicht übersieht, daß er sie besucht. Auch hier werden allgemeine Bedürfnisse der gegenwärtigen Gesellschaft deutlich: Geselligkeitsbedürfnisse, Verlangen nach der Möglichkeit von Unterhaltung und nach Anerkennung, vielleicht auch ein Interesse an Beratung. Die Funktion des Pastors wird also nicht von der Institution und ihren Gehalten her bestimmt, sondern von Wirkungen, die von der Institution her gesehen als Nebenprodukte pastoraler Tätigkeit erscheinen. Man wird fragen, warum die Bedürfnisse überhaupt an den Pastor herangetragen werden, wenn er als Repräsentant seiner Institution so wenig in der Lage ist, sie zu erfüllen. Dafür scheint es mehrere Gründe zu geben. Einmal fällt die Erfüllung solcher Bedürfnisse tatsächlich als „Nebenprodukt“ der Tätigkeit eines Pastors ab. Dann kommt dem Pastoren auch bei vielen der nicht kirchentreuen Gemeindeglieder noch ein Prestige zu. Man möchte aber gerade vom Pastor eine Anerkennung dafür, daß man — obwohl man die Normen der Kirche nicht erfüllt — auch Christ ist. Ein Hausbesuch des Pastors kann eine solche Anerkennung bedeuten, wenn der Pastor dabei die kirchlichen Normen zurückstellt. Eine Versagung der Anerkennung der nicht Kirchentreuen durch den Pastor gilt offensichtlich in beiden Teilen Deutschlands als Verstoß gegen die allgemeinen Interessen. Es ist vielen unerträglich, wenn die Minimalerfüllung von seiten der

Kirche abgelehnt wird. Diese Tatsache verdiente stärkste Beachtung.» «Offensichtlich halten sich die restlichen Interviewten in gleicher Weise für Christen wie die Kirchentreuen. Sie verbinden damit sogar ganz bestimmte Vorstellungen, wenn auch zum Teil andere als die Kirchentreuen. Der Unterschied zwischen Kirchentreuen und restlichen Interviewten besteht also nicht darin, daß die restlichen Interviewten sich für unchristlich oder ungläubig halten, sondern darin, daß für sie zwischen Glauben und kirchlicher Institution kein engerer Zusammenhang besteht.»

Nun aber zum Hauptstück dieses Abschnitts, der Analyse der «Glaubensformen» der Kirchentreuen. Es zeichnen sich drei Antwortengruppen ab.

I. Kirche als moralisches Institut

«Ein Christ wird bezeichnet als „rechtschaffener“, „gut erzogener“ Mensch, der sich „bemüht um ein reines Gewissen“. Er „lebt nach den Zehn Geboten“ und ist „gehorsam“. Inhaltlich umschreiben die Normen den „ordentlichen Lebenswandel“. Zu ihm gehört: „Pflichten gegen jedermann erfüllen“, „anständig gegenüber Mitmenschen sein“, „jeden gerecht behandeln“, „so auftreten, wie es sich gehört“, „zuverlässig“, „aufrichtig“, „ehrlich“, „nicht hinterlistig“, „objektiv“ sein, „Familienleben in Ordnung halten“, „tadellos leben“. „Man vergeudet nichts“ und muß „sauber“ sein.» Die beste Zusammenfassung läßt sich mit den Worten von Interviewten geben: «Ein Christ muß die Gesetze, die Staat und Kirche vorschreiben, beachten.» Einfacher: «Ein Christ ist ein Mensch, der handelt, wie er es gelernt hat.» Diagnose: «Es ist deutlich, daß diese Moral die kulturellen Selbstverständlichkeiten der ständisch-obrigkeitlichen Gesellschaft voraussetzt. Die Kirche ist im Grunde von der sozialen Funktion her, die sie in dieser Gesellschaft hatte, bestimmt: als moralisch-religiöses Institut im Dienste der Obrigkeit von Gottes Gnaden.» «Inmitten einer in ihrem Sinne religionslos gewordenen Menschheit fühlen sich diese Kirchentreuen auf Grund ihrer Kirchlichkeit als die letzten, die noch nicht abgefallen sind.»

II. Kirche als Gesinnungsgemeinschaft

«Die historischen Wurzeln dieser Glaubensform werden durch eine Interviewantwort so deutlich angesprochen, wie man es nur wünschen kann. Sie besteht nämlich aus dem Wort Zinzendorfs: „Ohne Gemeinschaft konstatiere ich kein Christentum.“ Die geschichtliche Linie geht vom Pietismus über Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung bis in die Gegenwart. Diejenigen, die diese Glaubensform zeigen, sind oft auch vom CVJM geprägt.»

Wichtig ist nun: «Die Kirche als Gesinnungsgemeinschaft ist nicht die bestehende Institution, sondern etwas, das durch besondere Anstrengungen erst hergestellt werden muß.» Dadurch «ist klar, daß zwischen dieser Glau-

bensform und einer von dem verfaßten Amt her bestimmten Kirche ständig Spannungen aufkommen». «Es ist ja nicht ohne weiteres gesichert, daß der Träger des geistlichen Amtes auch ein Gesinnungsgenosse ist.» «Die volksskirchliche Tradition wird äußerst kritisch betrachtet.» «Oft wird dafür plädiert, die volksskirchlichen Elemente abzustoßen und die reine Form der freiwilligen Gesinnungsgemeinschaft herzustellen.» Bei «manchen» hat diese kritische Haltung «einen realen sozialen Grund in der Möglichkeit des Wechsels von der Kirche zu einer Freikirche oder Sekte». «Selbstverständlich fordert diese Glaubensform die missionarische Tätigkeit eines jeden Gemeindegliedes.» «Es sollte nicht übersehen werden, daß die Gruppe, welche die kirchlichen Normen am meisten erfüllt, die Kirche in ihrer institutionellen Form nicht ohne bestimmte Vorbehalte bejaht.»

Hochinteressant ist nun das Moment, das dem Absprung der Kirchentreuen dieses Typs zu einer Freikirche oder Sekte am meisten Widerstand entgegenzusetzen scheint. Es besteht in ihrem deutlichen Orientiertsein an der Bibel, in deren Auslegung «die gemeinsame Überzeugung ja ständig neu ... herausgestellt werden» muß. «In der *Auslegung der Bibel* aber fühlt man sich sich mehr und mehr abhängig von studierten Theologen. Man glaubt zwar, daß man beurteilen kann, ob die Auslegung eines Pastors gläubig ist oder nicht, man fühlt sich eigentlich in seiner Überzeugung unabhängig von den Ergebnissen der theologischen Diskussion. Wenn es aber praktisch darum geht, den Konsensus in gemeinsamer Auslegung der Bibel zu erweisen, vermißt man den geschulten Mann. Man beginnt zu empfinden, daß eine Bibelauslegung, die an der theologischen Wissenschaft vorbeigeht, etwas Naives an sich hat. So kann es dann auch zu einer Ablehnung der Freikirchen und Sekten kommen, weil deren Auslegung „durch das Fehlen geschulter Leute falsch“ wird.»

III. Die Kirche als Institut erbaulicher Unterhaltung religiös-ästhetischer Art und geselliger Fürsorge

«Man muß fragen, ob es überhaupt angebracht ist, von einer Glaubensform zu sprechen. Sicher ist, daß hier, auch im Zusammenhang mit Kirchentreue, spezifische Inhalte der Überzeugung fehlen können, ja oft sogar abgelehnt werden. Eine inhaltlich artikulierte Überzeugung ruft unter Umständen geradezu Unbehagen hervor! „Ich hasse diese großen Worte.“ „Menschenworte sind leer, auch wenn sie gut gemeint sind.“ „Man braucht nichts zu sagen.“ Ein Christ „läßt jeden in Ruhe“, ist nicht „engherzig“ oder „stur dem andern gegenüber“. Der Pastor soll „nicht ewig kirchlich“ sein, „sich nicht nur an das Wort halten“, „nicht belehren wollen“, „nichts verurteilen“, „nicht versuchen, daß man glaubt, was man nicht glauben kann“, „er darf nicht Buße verlangen, man weiß nicht wofür.“ «Freikirchen und Sekten werden abgelehnt, weil sie „zu fanatisch“ sind und „immer zu ihrem Glauben bekehren wollen.“ «Jeder kann seine Meinung vertreten, aber nicht sagen: der andere hat Unrecht.» «Entsprechend fehlt dieser Glaubensform alles sozial Verpflichtende. „Likes“ und „dislikes“ spielen

eine große Rolle.» Positiv lebt diese Gruppe von Bedürfnissen, «die allgemein sind und mit kirchlichen Inhalten zunächst wenig zu tun haben: Bedürfnisse nach Anerkennung auf irgendeinem Sektor des Lebens, der mehr als nur privat ist, Geselligkeitsbedürfnisse und Bedürfnisse nach feierlicher Erbauung» heben sich ab.

«Was diese Menschen im Gottesdienst finden, finden andere im Wald, in der Kunst, vielleicht im Kino. Das ist vielen, die zur Gruppe dieser Glaubensform gehören, durchaus bewußt.» «Und doch sehen sie sich als eine Minderheit an. „Die Masse kennt das Bedürfnis nicht.“ Dieses Bedürfnis nach feierlicher Erbauung und seelischer Erhebung versteht sich selbst ohne Zweifel als Gläubigkeit.» Zu ihr gehört «die Ethik der edlen Gesinnung.» «Albert Schweitzer ist das Ideal, „Güte“, „Mildtätigkeit“, „Verständnis“ die Formeln.»

«Man kann nicht bezweifeln, daß für diese Glaubensform die Kirche ein Institut fürsorgender Geselligkeit und oft auch fürsorgender erbaulicher Unterhaltung religiös-ästhetischer Art ist. Es wäre durchaus denkbar, daß in dieser Weise noch eine bedeutend größere Zahl von Menschen, besonders aus den höheren Altersgruppen, angesprochen und in den kirchlichen Raum hineingezogen werden könnten.»

Zur Statistik der drei Gruppen. In relativer Reinheit zeigen 14,5 % Züge von I, 21 % Züge von II, 12 % der Kirchentreuen Züge von III. Am besten verbinden sich I und III (25,1 %), dann I und II (12,4 %), schließlich II und III (6,4 %). I erweist sich wirksam bei 56 %, II bei 42,3 %, III bei 46,1 %. I und III sind überwiegend (75,6 % und 70,6 %) pastorentreue Gottesdienstbesucher, bei II überwiegt mit 61 % der kirchentreue Gottesdienstbesuch. In kirchlicher Mitarbeit brilliert II mit 42,4 %, gefolgt von III mit 20,6 % und I mit 9,8 %.

4. Die sozialen Daten

«Das Durchschnittsalter der (kirchentreuen) Männer liegt bei 55,5, das der Frauen bei 53,8.» «Die Glaubensgruppen I und II sind stärker bei den Männern, die Glaubensgruppe III bei Frauen. Bei den Altersgruppen 20 bis 44 beherrscht eindeutig die Glaubensgruppe II das Feld.» Später kommt mehr «die Glaubensgruppe III zum Zuge, die dann bei den Interviewten über 64 im Vordergrund steht. Die Glaubensform I ist vornehmlich in den höheren Altersgruppen vertreten. Es ist offensichtlich eine im Aussterben begriffene Glaubensform. Das bedeutet, daß man mit einem weitem Zurückgehen des männlichen Anteils unter den Kirchentreuen rechnen muß. Die Glaubensform III dagegen dürfte stärker auf Bedürfnissen des Alters in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation beruhen.» «Die Verteilung der Glaubensform II auf die Altersgruppen dürfte damit zusammenhängen, daß sie in ihrer jetzigen Ausprägung den Stempel der Jugendbewegung trägt. Sie zieht die entsprechenden Jahrgänge und einige Nachzügler unter den jüngeren an. Das hieße allerdings, daß auch diese Glaubensform, wenn sie sich nicht wandelt, mehr und mehr der Vergangenheit angehören wird.

Es ist die Frage, ob ein solcher Wandel vielleicht bei den Angehörigen der Altersstufe 20 bis 24 schon sichtbar wird.»

Die Schulbildung der Kirchentreuen scheint relativ hoch zu sein. Grund: Es sind «kaum Arbeiter und relativ wenige Arbeiterfrauen unter den Kirchentreuen». «Die Schulbildung der Glaubensgruppe II ist wesentlich höher als die der Glaubensgruppen I und III. Das war . . . zu erwarten. Die Glaubensform II hat eine Verwandtschaft zu gewissen „höheren“ Schulbildungsinhalten. Ihr romantisches Gemeinschaftsideal ist den Bevölkerungskreisen mit Volksschulbildung im allgemeinen fremd. Darüber hinaus scheint sie einfach eine bestimmte Intelligenzstufe vorauszusetzen. Kirchliche Darbietung, sei es Schriftlesung, Liturgie, Orgelmusik oder Predigt, ist ja so mit nicht unmittelbar verstehbaren Traditionselementen behaftet, daß der gemeinte Sinn oft nur zugänglich ist, wenn die Fähigkeit des Verstehens geschichtlicher Kulturformen entwickelt ist.»

Im Blick auf den Beruf zeigt sich, «daß unverhältnismäßig viele Beamte unter den Kirchentreuen sind, die Arbeiter dagegen so gut wie ganz fehlen. Bei den Beamten fällt wiederum die hohe Zahl der Pensionäre auf». «Interessant ist, daß bei den Vätern noch eine größere Anzahl kirchentreuer Unternehmer, selbständiger Kaufleute und Handwerker erscheint, während diese Berufsgruppen unter den kirchentreuen Interviewten fast völlig ausfallen.» «Die Neigung zur Kirchlichkeit ist bei den Berufen am größten, die noch am stärksten die Formung aus früheren gesellschaftlichen Strukturen erhalten haben.» Nicht nur bei Beamten, sondern «auch bei andern Gruppen dürfte es vorkommen, daß das Selbstbewußtsein, das keine Chancen der Selbstwertbestätigung in der gegenwärtigen Gesellschaft zu sehen vermeint, sich auf vergangenes Ansehen besinnt und dabei in der Kirche eine entsprechende Außenweltstütze und in der Kirchlichkeit angemessene Verhaltensformen findet.» «Die Möglichkeit einer Selbstwertbestätigung unabhängig von den Maßstäben unserer Gesellschaft scheint die Kirche noch auf eine andere Weise zu bieten, nämlich auf Grund ihres Prestiges als der Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen. Es braucht nicht besonders darauf hingewiesen zu werden, daß in dieser Hinsicht die Kirche mit den Sekten, die Sekten mit der Kirche in Konkurrenz stehen.»

Was die Geschlechter betrifft: Die Normerfüllung ist bei den Männern besser «vor allem beim Gottesdienst und bei der Teilnahme am Abendmahl. Dagegen ist die Teilnahme der Frauen an Gruppenveranstaltungen weitaus größer als die der Männer». «Es ist ganz deutlich, daß die Männer sich auf die Glaubensformen I und II konzentrieren, während ein großer Teil der Frauen zur Glaubensform III gerechnet werden muß.»

*

Wir halten inne und schnaufen auf. Die Ergebnisse der Studie Kösters sind referiert, die hinter ihnen stehenden Tatsachen dürften hinlänglich deutlich geworden sein, es gälte jetzt, ihnen standzuhalten, sie zu interpretieren und also zu verstehen versuchen, was ein solcher faktischer Stand von «Kerngemeinde» für sie selber bedeutet im Lichte des Auftrages und der Verheißung, die das Völklein Gottes von seinem Herrn her hat.

Kein Zweifel: man kann auch rasch damit fertig werden. Helmut Schelsky berichtet im Vorwort: «Als ich einem theologischen Kollegen von einem der wichtigen Ergebnisse dieser Untersuchung, nämlich dem sehr starken Anteil sozial „Frustrierter“ in der Gruppe der „Kirchentreuen“ erzählte, erhielt ich spontan die Antwort, das sei doch kein Wunder, die Kirche sei im Kern immer eine Kirche der Armen gewesen.» Die «Reihe der Mittel, welche religiös interessierte Menschen besitzen, um sich in ihren Illusionen zu erhalten», ist tatsächlich unabsehbar.

Ich meine daß der Anfang jeder fruchtbaren Besinnung darin besteht, daß wir die hier visierten Tatsachen zunächst überhaupt einmal sehen, immer deutlicher sehen, auch an uns selber sehen und dann mit dem klaren, nicht gleich wieder zu vernebelnden, sondern nur weiter zu schärfenden und zu mehrenden Wissen um sie in unserer Kirche verantwortlich zu leben beginnen versuchen. Ich möchte deshalb selber zunächst ganz in den Anfängen, bei den «Prinzipien» einer solchen Besinnung verharren, indem ich lediglich noch versuche, die sichtbar gewordenen Tatsachen etwas näher an uns selber heranzutragen durch die Frage: Was denn etwa zu bemerken wäre, wenn ein an Kösters Studie geschärfter Blick demnächst einmal eine mit der von ihm untersuchten vergleichbare *schweizerische* Schar von «Kirchentreuen» treffen sollte?

Es gibt keine entsprechende soziologische Studie der entsprechenden Schicht in einer entsprechenden schweizerischen Gemeinde. Ich habe aber zufällig das Glück, seit 16 Jahren in einer größern Stadt unseres Landes als Pfarrer zu wirken. Mein Eindruck ist: Unsere eigenen «Kirchentreuen» unterscheiden sich nicht wesentlich von den durch Köster beschriebenen. Vor allem dürften sich auch bei uns jene drei «Gruppen der Glaubensform» klar erweisen lassen, in deren Sichtbarmachung seine Arbeit gipfelt: I Kirche als moralisches Institut, II Kirche als Gesinnungsgemeinschaft, III Kirche als Institut erbaulicher Unterhaltung religiös-ästhetischer Art und geselliger Fürsorge.

Ohne wesentliche Konsequenz für die eigentliche Glaubensform, dagegen soziologisch bedeutsam dürfte sein, daß der in I nachwirkende volkskirchlich-parochiale Grund, «Kirche als moralisch-religiöses Institut im Dienste der Obrigkeit», bei uns nicht parochial-monarchisch, sondern parochial-republikanisch strukturiert war. Aus dieser Tatsache erklärt sich das Vorhandensein eines soziologisch strukturierenden Elements, das in der nord-deutschen Gemeinde völlig fehlt: unserer kirchlichen Parteien. Köster hat die drei Glaubensformen durch sorgfältige Analyse innerhalb eines «kirchlichen Raumes» angetroffen, in welchem keine von ihnen «als solche gepflegt» wurde. Seine deutsche Gemeinde ist nicht im Blick auf verschiedene Glaubensformen, sondern nach ständischen «Kreisen» organisiert. Eine entsprechende Untersuchung der Kirchentreuen z. B. einer Basler Gemeinde würde sofort auf die Tatsache stoßen, daß hier gerade zwei «Glaubensformen», nämlich eine «positive» und eine «freisinnige» soziologisch wirksam geworden sind. Der kirchentreue Kern einer Gemeinde zerfällt hier primär in eine positive und eine freisinnige Richtungsgemeinde. Jede von ihnen ist dann sekundär auch wieder ständisch durchorganisiert. Zweck der organisierten Richtungsgemeinde ist gerade die Pflege ihrer besonderen Glaubensform.

Wenn dennoch bereits festgestellt wurde, daß sich die drei Glaubensformen Kösters auch im vergleichbaren schweizerischen Raum wesentlich unverändert finden, erhebt sich die Frage nach ihrem Verhältnis zu den hier vorliegenden Richtungsgemeinden. Von unseren «Positiven» wird man sagen dürfen, daß sich ihr aktiver Kern aus Vertretern der Glaubensform II formiert, zu dem sich der überwiegende Teil von Kirchentreuen des Typus I gesellt. Die Konzessionen, die die positive Richtungsgemeinde am Menschen der Glaubensform III macht, sind von mehr oder weniger starken Impulsen aus der beherrschenden Glaubensform II durchzogen. Hochinteressant erweist sich ein Anwendungsversuch von Kösters Glaubensformen auf unsere freisinnigen Richtungsgemeinden. Bei einer schwächeren Anziehungskraft auf Menschen der Glaubensform I, einer stärkeren auf solche von III, erweist sich der eigentliche aktive Kern der freisinnigen Kirchentreuen nämlich ebenfalls als dem Typus II zugehörig: auch hier bedeutet Kirche vor allem Gesinnungsgemeinschaft. Soziologisch sind diese beiden typisch schweizerischen Spielarten der Glaubensform II, «Positive» und «Freisinnige», kaum voneinander zu unterscheiden, trotzdem sie sich selber theologisch natürlich als Gegensätze verstehen. Soziologisch entscheidend ist, daß beide Gruppen gleich «kirchentreu» sind, die Verkündigung ihrer Pfarrer einen ungefähr gleich großen Kreis von «Gelegenheitsbesuchern» anzieht und die überwältigende Mehrheit des Kirchenvolkes von der kirchlichen Aktivität beider Gruppen gleich unberührt bleibt.

Das ist insofern bemerkenswert, als wenigstens die eine der beiden schweizerischen Gruppen, die «Freisinnigen», in ihrem Ursprung durchaus nicht darauf angelegt war, einfach eine weitere Spielart heutiger «Kirchentreuen» zu werden. Diese Gruppe hat deshalb heute besonders guten Grund zur Selbstbesinnung. Die Fruchtbarkeit dieser Besinnung wird davon abhängen wie weit auch sie sich dabei auf «die unabsehbare Reihe der Mittel» verläßt, die «religiös interessierte Menschen» haben, «um sich in ihren Illusionen zu erhalten», oder ob sie bereit ist, so etwas Unreligiöses wie Wissenschaft, in diesem Falle Soziologie, als eine der Hilfen zu akzeptieren, die der Gott der Propheten und Jesu Christi heute seinem Volk gibt, damit es sich nicht selbst betrügt.

Pfarrerin — eine kirchliche Notwendigkeit!

Karl Zimmermann, Pfarrer

Am 16. November erhielt ich einen telephonischen Anruf meiner hochgeschätzten Kollegin Rosa Gutknecht, VDM. Sie machte mich auf den gegen die Institution des weiblichen Pfarramtes gerichteten *Artikel von Dr. Dr. Leo Fremgen* aufmerksam, erschienen in Nr. 3 dieser Zeitschrift. Sie erklärte mir, sie sowohl wie einige ihrer Kolleginnen betrachteten es als unvereinbar mit ihrer beruflichen Würde, auf einen Angriff solcher Art zu antworten. Fünf Tage darauf, am 21. November, ist die so bedeutende Frau plötzlich gestorben — die erste aller schweizerischen Theologinnen, die wahrhaftig auch in der Art ihres Wirkens auf der Kanzel und in der Seelsorge bewiesen hat, daß die Ausübung des Pfarramtes durch Frauen nicht nur eine kirchliche Möglichkeit ist, sondern einen notwendigen, höchst segensreichen Dienst bedeuten kann. Ich halte es für meine Pflicht, nicht nur der Verstorbenen, sondern allen lebenden, wirklich berufenen Theologinnen und Pfarrerinnen gegenüber, in aller Kürze auf die erwähnten Ausführungen zurückzukommen.

Es ist ja rein unbegreiflich, daß ein Mann, der ernstgenommen werden will, mit einem solchen Aufgebot von Witzeleien und geistreich sein wollenden Aperçus über ein Thema von solchem Gewicht schreiben kann.

Er sieht für die Pfarrerinnen nur zwei mögliche Ausgänge ihrer Wirksamkeit voraus: Entweder «ein Ende mit Tränen» oder «eine savante Entweiblichung». Denn er ist davon überzeugt — und das ist das einzige sachliche Argument gegen den Beruf der Theologin und Pfarrerin, das er für durchschlagend hält und auswalzt — daß die Frau «ontologisch», ihrem weiblichen Wesen gemäß, physisch und psychisch am Pfarramt scheitern müsse, weil sie die Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit nicht aushalten könne, weil daran «die zerbrechliche Feinheit des normal organisierten Weibes einfach zerbrechen muß».

Zur Sache selbst nur folgende kurzgefaßte Feststellungen:

1. Die ganze Frage ist als solche nicht ontologischer, sondern religiöser Natur. Selbstverständlich gibt es Frauen, genau wie Männer, die physisch oder psychisch den Anforderungen des Theologiestudiums und der pfarramtlichen Tätigkeit nicht gewachsen sind; doch diese Eignungsfrage ist von individueller, nicht genereller, prinzipieller Art.
2. Die Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz dürfte von Mann und Frau mit gleichem Schwergewicht erlebt werden; doch für beide gilt es wohl, daß diese Spannung von dem überwunden ist, was Jesus selber nicht ohne Grund mit dem Wort «Evangelium» bezeichnet hat.
3. Vom Evangelium aus steht der Betätigung der Frau im Pfarramt nichts im Weg. Nach Luk. 8, 1—3, haben sich im Gefolge Jesu auf seiner Missionsreise auch Frauen befunden — eine für die damaligen Verhältnisse erstaunliche Tatsache, die für das freiheitliche Denken Jesu ein klares Zeugnis ablegt. Die immer wieder von den Gegnern der weiblichen Pfarramtstätigkeit bemühte Stelle 1. Kor. 14, 33b—35, ist nicht als Paragraph einer neuen, starren Gesetzgebung zu verstehen, sondern als ein Rat, der

den damaligen konkreten Verhältnissen entsprach. Die christliche Europäerin der Gegenwart ist, was Bildung und geistige Wirkungsmöglichkeiten anbelangt, ganz anders für die Reichsgottesarbeit ausgerüstet als die korinthischen Christinnen des ersten Jahrhunderts, die weder lesen noch schreiben konnten.

4. Die Frau hat als Pfarrerin einen ganz bestimmten, notwendigen Dienst in der Gemeinde zu verrichten, gerade die Frau als Frau, mit ihrer eigenen Art, das Evangelium Jesu zu hören, zu verarbeiten und weiterzugeben. Die Kirche soll froh und dankbar dafür sein, daß dem Pfarrer die Frau als Verkündigerin und Seelsorgerin ergänzend zur Seite tritt.

5. Wenn eine Frau die Berufung zum theologischen Studium und Pfarramt erfährt, dann darf und soll sie dem Ruf Folge leisten nach jener Selbstprüfung und in jener demütigen Bereitschaft, die sich hoffentlich auch für den Mann von selbst versteht.

6. Auch von der Pfarrerin darf man nicht verlangen, daß sie ihr Amt vollkommen führe, so wenig wie vom Pfarrer. Wer kann Pfarrer sein, ohne daß er den Anforderungen dieses Berufes immer wieder das Beste schuldig bleibt? Die Art aber, wie sich gewisse Theologinnen in ihrer Tätigkeit bewährt haben, hat es längst dargetan, daß die Ausübung des Pfarramtes durch Frauen für unsere Kirche höchst wünschbar ist.

Bücherschau

Georg Schneider, Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus. 256 Seiten. Bei Ehrenfried Klotz, Stuttgart 1959.

Die Frage nach dem Verhältnis des Apostels Paulus zu Jesus und dem Evangelium kommt nicht zur Ruhe. Die Gesta't des Paulus ist nach wie vor ein Zentralkpunkt der Auseinandersetzung um den christlichen Glauben, und wie eh und je scheiden sich die Geister bereits an der Interpretation des Heidenapostels. Wie verschieden ist doch Paulus gedeutet worden, denken wir nur an die drei weit voneinander abweichenden Darstellungen Karl Barths, Albert Schweitzers, Rudolf Bultmanns! All diesen und anderen Gesichtspunkten stellt Schneider seine Schau der paulinischen Theologie entgegen. Wie sehr er mitten im Fluß der Auseinandersetzungen steht und das Gespräch mit den verschiedenen Interpreten im Hintergrund hält, zeigen Kapitelüberschriften wie: «Muß Paulus ent-eschatologisiert werden?» «Muß Paulus entmythologisiert werden?» Daneben stehen die Fragen: «Muß Paulus entjudaisiert werden?» «Muß Paulus entdogmatisiert werden?» Wir sehen, die Arbeit des Verfassers geht über das bloß exegetisch-historische Fragenfeld hinaus; sie zielt auf eine systematische Durchdenkung heutiger theologischer Probleme anhand der Paulusinterpretation.

Der Verfasser formuliert es so, daß es um die Frage gehe, ob der derzeitige Paulinismus ineins gesetzt werden dürfe mit dem genuine Paulus. Unter dem derzeitigen Paulinismus versteht Schneider vor allem einen «orthodoxen Dogmatismus». Wie sehr er mit einem solchen in Gegensatz steht, erhellt schon daraus, daß Schneider sich veranlaßt sah, «um in Freiheit und subjektiver Wahrfraftigkeit Theologie treiben zu können», seinen «Beruf als konfessioneller Theologe» aufzugeben und einen Berufswechsel vorzunehmen. Wie sehr andererseits seine Beschäftigung mit Paulus nicht nur einen wissenschaftlichen, sondern einen konkret-existentialen Hintergrund hat, geht daraus hervor, daß die Grundkonzeptionen der Studie in der Kriegsgefangenschaft in der ägyptischen Wüste entstanden sind.

Im Grunde handelt es sich, bei aller Beiziehung der verschiedensten Paulusstellen, nicht um eine Gesamtdarstellung des Apostels, sondern um eine sehr gründliche und weitausholende Analyse des 3. Kapitels des Römerbriefes, in dem die Zentralsätze über die Erlösung durch Christus zu finden sind. Das Kühne an der Konzeption Schneiders besteht darin, daß er gerade von diesen Kernstellen aus die kirchliche Lehre vom stellvertretenden Sühnopfer angreift. Während Albert Schweitzer beispielsweise von Röm. 6—8 oder dem Galaterbrief ausgegangen ist, um von da aus die Lehre von Röm. 3 als «Nebenkrater» zu bezeichnen, nimmt Schneider gerade diesen Krater zum Ausgangspunkt, um zu zeigen, daß er nicht das aussage, was die Kirche daraus gemacht hat.

Die Arbeit Schneiders ist zweifellos ein wertvoller Beitrag zur Problematik der Paulusinterpretation, darüber hinaus aber auch zur Problematik der heutigen Kirchenlehre. Es ist zu wünschen, daß sich die neutestamentliche Wissenschaft mit den hier vorgetragenen Thesen, die zum Teil neu und originell sind, ernsthaft auseinandersetzt.

Ulrich Neuenschwander

Heinrich Schmid: Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit. Zwingli-Verlag, Zürich 1959.

Iudicia certa in annotationibus legenda sunt. Textus vero neque litteris neque praxi incrementum affert ullum. Diligentia morosa auctorem impedit ne oppinionem Zwinglii artificio viaque tradat neque cum oppionibus illi aetati supparum Machiavelli, Erasmi etc. comparet. Auxilio quidem huius libri locos quaesitos in operibus Zwinglii facillius reperies.

Vulgaris

Korrektur

Im Aufsatz von Prof. Dr. Victor Maag, «Historische oder außerhistorische Begründung alttestamentlicher Theologie?», in Nr. 1/2/1959, hat sich in der Anmerkung auf Seite 14 ein sinnstörender Fehler eingeschlichen, der wegen eines fehlenden «k» die Aussage in ihr Gegenteil verkehrt. Der zweit-letzte Satz muß heißen: «Die Historiophobie... ist *kein* minder pathologisches Symptom...»

Redaktionelle Bemerkung

Aus Raumangel konnten nicht alle Artikel berücksichtigt werden. Es mußten zurückgestellt werden: der Aufsatz über Erklären, Erzählen und Entwickeln, sowie Buchbesprechungen.